

امانويل كانت

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور عبد الغفار مكاوي

راجع الترجمة

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة

١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م

امانويل كانت

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

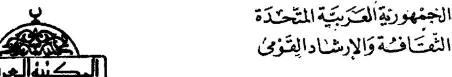
المكتبة العربية

تصدرها

الثقافة والإرشاد القومي

يشرف عليها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر
"الدار القومية للطباعة والنشر — الدار المصرية للتأليف والترجمة"



الجمهورية العربية المتحدة
الثقافة والإرشاد القومى



امانويل كانت

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمه وقدم له وعلق عليه
الدكتور عبد الغفار مكاوى

راجع الترجمة
الدكتور عبد الرحمن بدوى

الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة
١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م

مقدمة المترجم

يعد تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ثمرة ناضجة من ثمار المرحلة النقدية فى فلسفة كانت. ظهر الكتاب فى عام ١٧٨٥ فى ريجا Riga لدى الناشر يوهان فريدريش هارتكنوخ J. F. Hartknoch ، أى بعد ظهور الطبعة الأولى من كتابه الرئيسى « نقد العقل الخالص » (١) بأربع سنوات ، وقبل طبعته الثانية بعامين . ولكن كانت كان قد اكتسب الفكرة الأساسية فى مذهبه الأخلاقى منذ عام ١٧٧٠ ، وهو العام الحاسم فى نشأة فكره النقدى كله ، والذى ظهرت فيه رسالته اللاتينية « صورة ومبادئ العالم الحسّى والعالم العقلى » متضمنة لنظريته فى الزمان والمكان كصورتين قبليتين من صور الحساسية كما سنراها فيما بعد فى عمله الرئيسى ، ممهدة للطريق النقدىّ الذى سيشغل الفلسفة الحديثة من بعده إلى يومنا هذا . كان هذا العام هو عام الكشف الخطير ، الذى سيؤدى إلى ثورة فى العلوم العقلية ، تشبه الثورة التى أحدثها كوبرنيكوس فى علم الفلك ؛ ثورة فى منهج الفكر الإنسانىّ بدأت من « نقد العقل الخالص » وامتدت إلى جميع العلوم ، فهدمت صرح الميتافيزيقا السائدة فى عصره ، ووضعت مكانها بناء محكماً متماسكاً ، وأرست أسس أخلاق جديدة. نمت هذه الأخلاق مع نظرية المعرفة فى وقت واحد، وامتدت بجذورها فى أرض النقد ، بحيث يكون من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما ، أو أن نبحث أحدهما بمعزل عن الآخر .

---

(١) الذى عمل فيه ، على حد قوله فى خطاب له إلى مندلسون Mendelssohn فى ١٦ من أغسطس ١٧٨٣ ، اثنى عشر عاماً ، هذا إذا حسبنا حساب عام ١٧٦٩ الذى يؤكد كانت أنه أعطاه نوراً عظيماً ، كما تدل على ذلك ملاحظة دونها فى نسخته من كتاب الميتافيزيقا لباو مجارتن A.G. Baumgarten . لقد وصل إذن إلى الفكرة التى لن يحيد عنها أو يغيرها فيما بعد، بل سيتوسع فيها ويزيدها تفصيلاً ، كما كتب فى خطاب له إلى لامبرت Lambert فى ٢ من سبتمبر ١٧٧٠ . وليس هذا موضع الكلام عن نشأة الفكرة النقدية وتطورها عند كانت ، ولكننا نشير إليها هذه الإشارة الموجزة لكى نؤكد أن هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم ، مثله مثل كل عمل فلسفى خلاق ، لا يمكن أن يفهم إلا إذا وضع فى سياق الكل الشامل الذى يحتويه ، أى إلا إذا عرف مكانه من المذهب النقدى بوجه عام .

استطاع كانت فى هذا الكتاب لأول مرة أن يدعم أفكاره عن الأمر الأخلاقى المطلق ، وأن يعرض الخطوط الرئيسية للأخلاق النقدية ، وأن يمهد بذلك خير تمهيد لكتابه الرئيسى فى الأخلاق ، ونعنى به « نقد العقل العملى » الذى سيظهر فى عام ١٧٨٨ . كان كانت حريصاً على أن يبسِّط مذهبه الأخلاقى للقارئ العادى ، فأراد أن يجعل من كتابنا هذا شبيهاً بكتابه « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تصبح علماً » الذى نشره قبله بعامين وأراد به أن يوضح لعامة القراء ما استعصى عليهم فهمه من « نقد العقل الخالص » (وكم أحزنه أن يسيء الناس استقباله وفهمه حزناً كاد يخيب أمله !) . ولكن النجاح الشعبى الذى عقد عليه الآمال لم يتحقق بكليته . فإن الفصل الأول الذى يبدأ فيه من « المعرفة العقلية الشائعة بالأخلاق » قد صادف قبولاً لدى القراء ، إذ عرف كانت كيف يعالج هنا أفكاراً ومشكلات يتعرض لها كل إنسان فى كل يوم ويحاول أن يحدد موقفه منها ، كما عرف كيف يستشهد لما يقول بأمثلة مستقاة من الحياة اليومية التى نحياها جميعاً . فلما انتقل إلى الفصل الثانى وحاول أن يدعم بعض أفكاره الفلسفية دعماً فلسفياً ، شقّ على بعض القراء أن يتابعوه ، ووجدوا فى لغته المعقدة عناء أى عناء . حتى إذا وصل إلى الفصل الثالث والأخير وحاول أن يضع يد القارئ على لبّ مذهبه الأخلاقى ، ونعنى به فكرة الحرية ، استبدّ اليأس بأغلب القراء ، وأحسوا كأنهم يسيرون فى غرفة معتمة كما كان « جوته » يقول كلما قرأ شيئاً لكانت ! إنهم ليقرءون ويقرءون ، دون أن يفهموا ما يقصده الفيلسوف . كان عليهم إما أن يستسلموا لليأس من فهمه ، وذلك ما فعله الكثيرون ، أو يعكفوا على دراسته دراسة شاقة صارمة قد تمتد سنوات طويلة ، والقليلون هم الذين واتتهم الشجاعة والصبر على ذلك ، وفى مقدمتهم الشاعر العظيم شيللر (١٧٥٧ — ١٨٠٤) . لقد كانت الصعوبة التى وجدها القراء — وما يزالون يجدونها ويتنهدون منها حتى اليوم فى فهم كانت — هى النتيجة الطبيعية للحياة الصلبة النادرة التى عاشها الفيلسوف ، ولأربعة عشر عاماً طويلة عاشها يوماً بعد يوم ، بل ساعة بعد ساعة ، بين جدران عالمه النقدىّ ، يصحو وينام وهو يسأل نفسه أسئلة كهذه : كيف تصبح القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ كيف أستطيع أن أجمع بين عنصرين متنافرين كالمحسوس والمعقول ؟ كيف أوفق بين عالم الطبيعة الذى تسيطر عليه الضرورة وبين عالم الأخلاق الذى تسوده الحرية ؟ كيف يضع العقل قوانين العالم وماذا يستطيع أن يعرف وما هى الحدود التى عليه أن يقف عندها فلا يتعدّاها ؟ ما الذى يجب علىّ أن أفعله وأى أمل أستطيع أن آمله ؟ ... الخ حتى تنتهى هذه الأسئلة جميعاً إلى سؤال الأسئلة وتصب فيه : ما هو الإنسان ؟

عالم كما نرى غريب على معظم الناس ، لاعجب أن ينفر منه رجل الشارع كما ينفر منه المنطقى والديالكتيكى والميتافيزيقى السادر فى ضباب أحلامه ، ولا عجب أيضاً أن تخرج كانت منه إلى الناس وقد تكوّن فكره العبقرى ، وتشكل أسلوبه بالصورة التى نعرفها اليوم والتى نحاول أن نقترب منها فيختلف نصيبنا من الإخفاق والتوفيق .

لا تقوم الأفكار الأساسية للأخلاق عند كانت كما يذهب البعض خطأً ، على أساس قبلىّ بحت سابق لكل تجربة إنسانية . فلا يصحّ هنا أن نخلط أول المذهب بآخره ، ومقدمته بنتائجه . لقد كان وهو يضع هذا الكتاب دائم التفكير فيما تقدمه له التجربة ، دائم الاشتغال بالعلوم التجريبية بوجه عام ، متصلاً اتصالاً لا ينقطع بالحياة اليومية وبما يسميه بالعقل الإنسانى الشائع المشترك . لقد وصل عن طريق التجربة إلى أن الأفكار الأساسية فى الأخلاق ، مثلها فى ذلك مثل القوانين الطبيعية بوجه عام والمسلمات التى يفترضها كل كائن عاقل عند كل تجربة يمارسها ، إذا أراد أن يصل إلى معرفة من أى نوع ، إنما نجد أصلها ومستقرّها فى العقل ، ولا تأتى من التجربة بأية حال من الأحوال . وإذن فنحن بصدد معارف قبلية سابقة على كل تجربة . ولكن لاينبغى أن يغيب عن أذهاننا أن كانت وهو يضع مذهبه فى الأخلاق كان يضع الوجود العينىّ الواقعى بجانبيه ، الإنسان والطبيعة ، نصب عينيه دائماً ، وأن ميدان التجربة وكل تجربة ممكنة على وجه الإجمال لم يغب عن باله أبداً . غير أنه فى عرضه لمذهبه لا يقدم لنا الحالة الفردية ولا الموقف الجزئى ، بل يحرص على أن يقدم لنا الطابع النموذجى العام فى شكل تجريدىّ . إنه يسير على عكس جوته الذى يبدأ من العيان والمشاهدة ، من الفرد والموقف الجزئى ليترك لقارئه أن يستخلص بنفسه العام والنموذجى . ذلك أن المهمة التى يلقيها كانت على عاتق قارئه أشد عسراً ، فهو يطالبه باستخلاص الخاص من العام ، والفردىّ من المجرد ، وإن كان الخاص والفردىّ هما النقطة التى انطلقت منها تأملاته (١) .

★

. هل من العسير علينا حقاً أن نتصور أن الأصل فى الأفكار الأساسية فى الأخلاق ، وفى مقدمتها الأمر الأخلاقى المطلق ، هو العقل الخالص نفسه ؟ إن الإنسان منا ليس فى حاجة إلى بحث طويل يدله على أن هناك نوعين من المعارف ، تلك التى نستمدها من

(١) راجع فى هذا كله المقدمة التى وضعها تيودور فالنتنر Theodor Valentiner لتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق فى طبعة ركلام الشهرة Reclam — Verlag ، شتو تجارت ١٩٥٥ ، الطبعة الثالثة وكذلك تاريخ الفلسفة ، الجزء الخاص بكانت ليوهان إدوارد إردمان J. Ed. Erdmann

التجربة فهى لهذا السبب معارف عرضيّة جزئية تحتمل التعدد والاستثناء ، وتلك التى تنبع من العقل فهى لهذا السبب معارف ضرورية مطلقة شاملة . من هذه الأخيرة نذكر معارفنا الرياضية ، ومعارفنا فى العلوم الطبيعية ، التى تتيح لنا قوانينها الضرورية العامة أن نتنبأ بما يحدث فى الكون الأكبر والكون الأصغر ، فى المجرّات الهائلة وفى جزئيات المادة المتناهية فى الصغر ، ومعرفتنا بالأمر الأخلاقىّ الذى يصلح لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، لأنه قانون عقلى مطلق ، يصدر فى أوامره عن العقل ، مستقلاً عن كل تجربة .

إننا نعيش بأشخاصنا فى عالمين مختلفين : فنحن بإحساساتنا ودوافعنا وميولنا ننتمى إلى العالم الحسّى ونخضع للقوانين الطبيعية التى تتحكم فيه ، ونحن بعقولنا وحدها أعضاء فى العالم المعقول ، مواطنون فى مملكة نيرّة نبيلة يسميها كانت بمملكة الغايات فى ذاتها . إن « جوته » يعطينا المفتاح الذى نفهم به هذه الازدواجية المؤكدة عند كانت حيث يقول على لسان فاوست :

نفسان آه ! تسكنان صدرى
تودّ الواحدة لو تنفصل عن الأخرى :
إحداهما ، فى لذة الحب العارمة ،
تتشبث أعضاؤها المتصلبة بالعالم ،
والأخرى ترتفع فى كبرياء من التراب
إلى نعيم الجدود الأعلين

(فاوست ـ الجزء الأول)

يقول الأمر الأخلاقى المطلق : « افعل الفعل بحيث يمكن لمسلّمة سلوكك أن تصبح مبدأ تشريع عام » أو بعبارة أدق بحيث تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً لجميع الناس . كما يقول فى صيغة أخرى : « افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائماً وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة » . هنا تصبح المشكلة العسيرة ، ألا وهى كيف يصبح الأمر الأخلاقى ممكناً . فالتجربة لا تستطيع أن تقدم لنا مثالاً واحداً يؤكد أن الأمر الأخلاقى يمكن أن يرد فيها فى صورته الخالصة . وليس هناك مثال تجريبىّ ينهض دليلاً على صحة الأمر الأخلاقىّ كما تنهض التجربة السليمة دليلاً على صحة القانون الطبيعىّ وضرورته فى كل الأحوال . ومع ذلك فنحن نستطيع أن نفسرّ كيف يصبح الأمر الأخلاقى ممكناً إذا

تعمقنا النظر في هذه الازدواجية التي يتميز بها وجودنا والتي تحدثنا عنها الآن ، أعني إذا انتقلنا خطوة من التجربة إلى الميتافيزيقا – لا الميتافيزيقا التقليدية ، بل الميتافيزيقا التي شيّدها كانتْ مذهباً عقلياً على أساس نقدىّ سليم – فلم نبدأ من التجربة ، بل من تصور الإنسان لطبيعته من حيث هو كائن عاقل . فالعالم بالنسبة لهذا الكائن العاقل وحدة تجمع في شخصه بين عالم الطبيعة وعالم العقل (هذا الموقف نابع من تمييز المثالية الترنسندنتالية عند كانت بين الظاهرة والشيء في ذاته ، ومن النزعة الغالبة عليه في التوفيق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي) . فهناك العالم الحسي الذي ننتمي إليه باعتبارنا كائنات حسّية تحددها القوانين الطبيعية كما تحدد الأشياء والظواهر من حولنا . وهناك من ناحية أخرى العالم المعقول الذي ننتمي إليه كذلك ، ولكننا نقوم بتحديد أنفسنا ونشرّع قوانين أفعالنا ونعتبر أحراراً بمقدار خضوعنا لهذه القوانين . فليست الحرّية إلا هذا الخضوع الإرادي للقوانين ، أو التحديد الذاتيّ Selbstbestimmung على حد تعبير كانت . والإنسان حرّ بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه هو نفسه لنفسه. ومن ثمّ كانت فكرة الحرّية التي أستمدها من العقل والتي تجعلني عضواً في العالم المعقول هي الشرط الوحيد الذي يجعل الأمر الأخلاقي المطلق ممكناً .

ولكن كيف لي أن أطيع هذا الأمر الصارم المطلق ، وكيف أخضع « لينبغي » و « يجب » القاسيتين ، وأطرح كل ميولي ودوافعي ، وأغض النظر عن كل منفعة قد تترتب على فعلي بينما أنا في نفس الوقت كائن حسي كما أنا كائن عاقل ؟ إن الجواب الوحيد على ذلك هو في الحقيقة التي تقول إنني أنا الذي أشرع لنفسي هذا القانون ، وإنني أنا الذي أحدّد نفسي في كل فعل أقدم عليه ، وأن الاحترام الذي أحمله للقانون الذي أشرعه لنفسي هو وحده الذي يجعلني أنفذ بالفعل ما يأمر به الأمر الأخلاقي المطلق بالعقل. إنني أعصب عيني عن كل جزاء يمكن أن يترتب عليه ، وأزهد في كل منفعة قد تأتيني منه ، وألغي كل رغبة أو أمل قد يتحقق من ورائه ، ولا أقدم على الفعل إلا لأنني أجد أنه فعل صحيح وحق في ذاته ، وأنه يتفق مع قاعدة سلوكي التي استقيتها من العقل الخالص ورفعتها بذلك إلى مستوى القانون الضروريّ المطلق . هنالك أصل إلى الحدّ الذي ليس للإنسان أن يتعدّاه . فليس لي أن أسأل عن ماهية هذا الأمر الأخلاقي لأنني لن أعرف عنه شيئاً . إن كانت سيقول لي عندئذ – في نغمة لا تخلو من الحزن والمرارة وإن نبعت من معرفة عميقة بحدود الإنسان وإدراك أليم لتناهيه – إنك لن تفهم من الأمر الأخلاقي في نهاية المطاف إلا أنه لا سبيل إلى فهمه . .

بقيت كلمة أخيرة عن تصور الواجب . فمن المعروف أن الشاعر العظيم فريدريش شيللر كان في مقدمة من تأثروا تأثراً شديداً بمذهب كانت الأخلاقي، وأنه استطاع في كتاباته الفلسفية بعد ذلك أن يضع نظرية في الأخلاق تختلف في بعض ملامحها عن نظرية كانت .

في مقالة شيللر الشهيرة « عن الرقة والكرامة « über Anmut und Würde » نجده يأخذ على « الحكيم العالمي » ، مع كل ما يحمله له من إعجاب وتقدير ، ما في فكرة الواجب عنده من صلابة وقسوة . يقول شيللر : « إن فكرة الواجب في فلسفة كانت الأخلاقية تتميز بصلابة تفزع منها جميع العواطف الرقيقة وقد تغرى ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد الرهبان » .

والحق أن كلمة « الصلابة » تنطبق على مذهب كانت في الواجب تمام الانطباق . فنحن نحس بغير قليل من الصلابة في هذا الصوت الصارم الرهيب الذي يدعونا إلى أن نتخلى عن عواطفنا وميولنا وإحساساتنا ولا نطيع إلا أمره البارد المطلق القاسي . ونحن نحس بغير قليل من الصلابة في فعل « يجب » الذي يأمرنا بأن نؤدي الفعل دون أن ننتظر جزاء نجنيه من ورائه ، لا بل دون أن نمنّي النفس بأدنى نصيب من السعادة . ومع ذلك فينبغي علينا إنصافاً للحكيم العالمي كما يسميه شيللر بحق ألا نغفل هذا النبل النادر الرفيع الذي يجلل هامة الإنسان حين يخضع للقانون الأخلاقي لمجرد أنه قانون نبع من عقله الخالص ، ولا أن ننكر ما يشعر به بلا شك من الرضا والارتياح في الوفاء بمثل هذا الواجب . ولا بد هنا من أن نفرق بين الواجب كما نفهمه اليوم ونقصد به في الغالب نوعاً من الجبر يفرض علينا من الخارج ، ويرزح على كواهلنا كأنه عبء ثقيل بغيض ، وبين الواجب كما يفهمه كانت . فأنا حين أؤدي واجبي لا أخضع في رأي كانت لقوة خارجية أياً كان سلطانها ، وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفسي ، ولا أخضع له إلا لأنني أنا الذي شرّعته لنفسي . وليس في ذلك شيء من التعسف أو الفوضى لأن هذا القانون لن يستحق اسم القانون حتى يكون « حكماً تركيبياً قبلياً » على حدّ تعبير كانت ، يصدر عن العقل الخالص وعن العقل الخالص وحده . وقد كان شيللر من أوائل الذين عرفوا بإحساسهم المثالي النبيل ما في فكرة الواجب الكانتية من صدق وعمق . ولعلّ أجمل تعبير عن ذلك ما يقوله لصديقه كورنر Körner في رسالة له بتاريخ ١٨ فبراير ١٧٩٣ : « لاشك أنه ما من إنسان فانٍ نطق بكلمة أعظم من هذه الكلمة التي يقولها كانت والتي تعبر عن مضمون فلسفته كلها : « حدّد نفسك بنفسك » .

★

عندما مات كانت فى اليوم الثانى عشر من فبراير ١٨٠٤ — بعد أن همست شفتاه بالكلمة التى لا يجد الحكيم خيراً منها ليختم بها حياته : « حسن Es ist gut » أعلنت مدينته كونجسبرج التى لم يكد يغادرها طوال حياته الخصبة المنتظمة الحداد العام وحمله أهلها إلى مقرّه الأخير فى كاتدرائية المدينة . هنالك نقشوا على قبره بحروف من ذهب هذه العبارة الشهيرة التى وردت فى ختام نقد العقل العملى : « شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما : السماء ذات النجوم من فوقى والقانون الأخلاقى فى صدرى » .

فإذا أفلح هذا الكتاب — فى زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى الأخلاق — فى أن يعيد للأمر الأخلاقى شيئاً من جلاله ورهبته ، فحسب مؤلفه العظيم أن يكون جزاؤه من قراء العربية هذا الجزء .

القاهرة — يوليو ١٩٦٣ عبد الغفار مكاوى

ملحوظة : رجعت فى ترجمة النص إلى نشرة أكاديمية العلوم الملكية البروسية فى برلين (١) ، فى المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لكانت ، مطبعة جورج ريمر ١٩١١ ، من صفحة ٣٨٣ إلى صفحة ٤٦٣ ، كما قارنته بالنص الذى تولى نشره ومراجعته على الطبعات الأخرى تيودور فالنتينر فى سلسلة ركلام المشهورة ، شتوتجارت ١٩٥٥ ، وهى الطبعة التى استفدت منها كثيراً فى كتابة مقدمة الطبعة العربية . ورجعت إلى الترجمة الفرنسية (٢) التى قام بها فيكتور دلبوس المنشورة فى باريس ، مكتبة ديلاجراف ، ١٩٥١ واستعنت بها فى استجلاء بعض غوامض النص الأصلى ، كما اعتمدت على الهوامش الممتازة التى أضافها المترجم الفرنسى اعتماداً كبيراً .

هذا ويجد القارئ هوامش المترجم تحت أرقام مسلسلة ، أما هوامش كانت الأصلية فيجدها مشاراً إليها بعلامة (*) . وقد رأى المترجم أن يزيد على الجملة الألمانية كلمة أو كلمات أراد بها أن يوضح النص أو يربط العبارات الكانتية الطويلة الأنفاس ، ووضعها بين أقواس كبيرة [ ] دون أن يخل بالحرفية الدقيقة فى الترجمة، ماسمح بذلك الأسلوب العربى . أما هوامش كانت فيجدها القارئ بين أقواس صغيرة ( ) .

---

(١) Kant's Werke ; herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IX, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 387—463. Berlin, Drück und Verlag von Georg Reimer, 1911.

(٢) Kant ; Fondements de la métapfysique des moeurs. Traduction nouvelle avec introduction et notes Par Victor Delbos. Paris, Librairie Delagrave, 1951, pp. 210.

امانويل كانت

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

تمهيد

كانت الفلسفة اليونانية القديمة تقسم نفسها إلى علوم ثلاثة : الطبيعة ، والأخلاق ، والمنطق . هذا التقسيم (١) يلائم طبيعة الأشياء ملاءمة تامة ، وليس فى وسع المرء أن يحسّن فيه شيئاً ، اللهم إلا أن يضيف إليه المبدأ الذى أقيم على أساسه ، لكى يطمئن من ناحية على أنه تقسيم واف ، ولكى يستطيع من ناحية أخرى أن يحدد فروعه الضرورية تحديداً سليماً .

كل معرفة عقلية إما أن تكون مادية وتتناول بالبحث موضوعاً ما ؛ أو صورية وتتناول صورة الفهم والعقل نفسه والقواعد العامة للفكر على وجه الإطلاق فحسب ، دون تفرقة بين الموضوعات . الفلسفة الصورية تسمى المنطق (٢) ، أما الفلسفة المادية ، وهى التى تتناول بالبحث

---

(١) هذا التقسيم المألوف عند الفلاسفة بعد ارسطو ، وبخاصة عند الرواقيين ، قد اصطلح على نسبته صراحة أو ضمناً إلى أفلاطون (شيشرون فى محاوراته الفلسفية الأكاديميات ١، ٥، ١٩). ومع أن أفلاطون نفسه لم يعبر عنه صراحة فى محاوراته أو رسائله ، وليس هناك مايثبت أنه قال به فى تعاليمه الشفوية ، فإن أرسطو يفترض فى «الطوبيقا» (١، ١٤، ١٠٥ب ، ١٩) أن تلميذ أفلاطون أكسينوقراط قد أخذ به ، بحيث يمكن القول مع سكستوس امبيريكوس رأس مدرسة الشكاكين (فى كتابه « ضد الرياضيين » ٧، ١٦) إن أفلاطون كان بالقوة لا بالفعل صاحب هذا التقسيم .

(٢) المنطق بهذا المعنى هو المنطق العام الذى يشتمل على القواعد الضرورية للفكر التى لا يستطيع الفهم بدونها أن يفكر تفكيراً دقيقاً محكماً ، بصرف النظر عن اختلاف الموضوعات التى يتجه إليها . فالمنطق العام ، أو المنطق الخالص كما يسميه كانت أيضاً ، يختص بصورة الفكر بوجه عام فحسب ، وكل شىء فيه لابد أن يكون قبلياً ، أى سابقاً على كل تجربة ممكنة . فالمنطق العام=

موضوعات بعينها والقوانين التى تخضع لها هذه الموضوعات ، فهى تنقسم بدورها إلى قسمين . إذ أن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية . ويسمى العلم الذى يعالج الأولى بالفيزيقا والذى يعالج الأخرى بالأخلاق ، وقد يسمى البعض ذلك العلم نظرية الطبيعة ويطلق على هذا اسم نظرية الأخلاق .

لا يمكن المنطق أن يحتوى على جزء تجريبى ، أعنى أنه لايمكن أن يحتوى على جزء تقوم فيه القوانين العامة والضرورية للفكر على أسس هى نفسها مستمدة من التجربة ؛ وإلا لما كان منطقاً ، أى معياراً للفهم أو للعقل يصلح أن يطبق على كل فكر كما ينبغى البرهنة عليه ، وعلى العكس من ذلك يمكن لكل من الحكمة الطبيعية والحكمة الأخلاقية أن تشتمل على جزء تجريبى ، ذلك لأن تلك الحكمة لابد لها أن تحدد قوانين الطبيعة بوصفها موضوعاً للتجربة ، ولأن على هذه أن تحدد قوانين إرادة الإنسان ، من حيث أنه ينفعل بالطبيعة ، الأولى بما هى قوانين يحدث كل شىء طبقاً لها ، والثانية بما هى قوانين ينبغى لكل شىء أن يحدث بما يتفق معها ، مع ذكر الظروف التى يتسبب عنها فى أغلب الأحيان ألا يتم ذلك .

نستطيع أن نسمى كل فلسفة تقوم على أسس من التجربة فلسفة

= لاشأن له إذن بمحتوى المعرفة الذهنية ، ولا باختلاف موضوعاتها ، وهذا مايميزه عن المنطق التطبيقى أو منطق الاستخدام الخاص للفهم وهو الذى يمكن أن يعتبر آلة هذا العلم أو ذاك . على أن هناك منطقاً آخر هو المنطق الترنسندنتالى ، أى الذى يختص بإمكان المعرفة أو باستخدامها استخداماً قبلياً ويقصد به العلم الذى يختص بالتصورات التى لها علاقة قبلية بالموضوعات ، لا باعتبار هذه التصورات عيانات حسية أو تجريبية ، بل باعتبارها أفعالاً للفكر الخالص . فهو إذن علم الفهم الخالص والعقل الخالص ، الذى يسمح لنا بأن نفكر فى الموضوعات تفكيراً قبلياً بحتاً ، ويحدد أصل هذه المعرفة العقلية ومداها وقيمتها الموضوعية ، ويختص بقوانين الفهم والعقل من حيث علاقتها القبلية بالموضوعات . (راجع نقد العقل الخالص ، الجزء الثانى ، والمنطق المتعالى — ص ٩٤ — ١٠٥ من طبعة المكتبة الفلسفية ، فليكس ميتر — هامبورج) .

مادية ، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها عن مبادئ قبلية (٣) فلسفة خالصة (٤) .هذه الأخيرة ،حين تكون صورية فحسب تسمى منطقاً ؛ فإن كانت مقصورة على موضوعات بعينها من موضوعات الفهم ، فتسمى عندئذ بالميتافيزيقا (٥) . على هذا النحو تتكون فكرة متيافيزيقا مزدوجة ؛

---

(٣) أضفى كانت بمذهبه النقدى على كلمتى «قبلى» و «بعدى» معنى جديداً . والدلالة الأصلية للكلمتين ترجع إلى فكرة أرسطو التى تقول إن القبلية والبعدية تنطبقان على علاقة المبدأ بالنتيجة ، والسبب بالمسبب . وأخذ عنه الفلاسفة المدرسون فى العصور الوسطى هذا المعنى فكانت المعرفة القبلية هى المعرفة بالسبب أو العلة ، والمعرفة البعدية هى المعرفة بالمسبب أو النتيجة . ومن هنا جاء رأى القديس توماس الأكوينى من أننا لا نستطيع أن نعرف الله معرفة قبلية ، أى من جهة السبب . واستمرت هذه الدلالة فى الفلسفة الحديثة ، بحيث نجدها عند ديكارت وسبينوزا وليبنتس ، وإن كان الأخير يعنى بالقبلى والبعدى التعارض بين المعرفة العقلية الخالصة وبين المعرفة التجريبية . أما عند «فولف» فمعرفة حقيقة ما بطريقة قبلية هو استخراجها من حقائق معروفة سلفاً بواساطة الاستدلال العقلى وحده، ومعرفتها بطريقة بعدية تكون بوساطة الحواس . والجديد عند كانت فى استخدامه لكلمة قبلى هو أنه يريد بها نشأة المبادئ والمعارف التى لا تستمد من التجربة . وصدورها عن العقل . ويلاحظ أن لامبير Lambert ، وهو أحد الفلاسفة المعاصرين لكانت الذين دارت بينه وبينهم مراسلات حول المشكلات الفلسفية ، قد اقترب كثيراً من هذا المعنى الخاص الذى استخدم به كانت الكلمتين . على أن هذا لا يمنع أن كانت قد اقترب فى بعض استعمالاته لكلمة قبلى من المعانى التى ذكرناها فى مقدمة هذا التعليق ، وذلك حين أراد بالقبلى استنباط المعارف بوساطة الفكر وحده ، وضرب لذلك مثلاً بالقضايا والأحكام التحليلية التى هى فى رأيه قبلية ، حتى ولو كانت تصوراتها تجريبية .

(٤) كلمة خالص تفيد بمعناها اللغوى نفسه النقاء من كل عنصر مختلط ، وعند كانت الاستقلال عن التجربة ، والنقاء من كل عناصرها . ويلاحظ أنه يستخدم عادة كلمتى قبلى وخالص بمعنيين مترادفين ، وقد يوردهما فى أغلب الأحيان معاً.

(٥) الميتافيزيقا عند كانت هى قبل كل شيء ذلك العلم الذى يتألف على نحو قبلى من التصورات الخالصة . لذلك ينبغى علينا أن نميز تمييزاً واضحاً بينها وبين كل معرفة مستمدة من التجربة . والميتافيزيقا تعبر عن حاجة كامنة فى العقل البشرى . فقد كتب على هذا العقل قدر من نوع خاص يحمله عبء الإجابة عن أسئلة لايستطيع منها فكاكاً (راجع السطور الأولى من المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص) . ولكن الميتافيزيقا (وهو يهاجم الميتافيزيقا الدجماطيقية أو المترمتة التى تتجاوز حدود كل تجربة إنسانية ممكنة بمحاولتها الوصول إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، مما يجعلها تقع فى متناقضات لانهاية لها) حاولت دائماً أن تشبع هذه الحاجة بطرق وهمية غيرمشروعة . والمهمة التى يقوم بها النقد عند كانت هى بيان أنه مامن سبيل إلى المعرفة النظرية الحقة إلا بالتزام=

ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا الأخلاق . وهكذا يكون للفيزيقا جانبها التجريبي ، بالإضافة إلى الجانب العقلي ؛ ومثل ذلك الأخلاق ، وإن كان من الممكن هنا أن يسمى الجانب التجريبي خاصة بالأنثروبولوجيا العملية (٦) ، والجانب العقلي باسم الأخلاق .

=حدود التجربة . هناك إذن في مقابل هذه الميتافيزيقا الدجماطيقية ميتافيزيقا أخرى مشروعة وصورية ، لا تتأتى عن الاستخدام المتعالي للعقل بل عن الاستخدام الباطن له ، أي تلك التي تحدد بالتصورات الخالصة الموضوعات التي تدخل في ميدان العيان الحسي ، أو التي تتحقق بالحرية ولا تطمح إلى الوصول إلى معرفة الموضوعات التي تتجاوز حدود التجربة . فهناك موضوعان تتناولهما هذه الميتافيزيقا بالبحث : الطبيعة الجسمية من ناحية ، وإرادة الكائنات العاقلة من ناحية أخرى . على أن كانت قد يتوسع في فهمه لكلمة الميتافيزيقا فيقصد بها كل نظام قبلي في البحث يعين شروط المعرفة العقلية الخالصة وحدودها ، أي كل نقد . فالميتافيزيقا بهذا المعنى هي على حد تعبيره نقد النقد . ولما كانت كلمة النقد ستتكرر كثيراً في سياق هذا الكتاب فمن الخير أن نورد تعريفه له في المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص (على صفحتي ٧ ، ٨ من الطبعة السابقة) : « إنني لا أفهم من هذه الكلمة (أي النقد) نقداً للكتب أو المذاهب ، بل نقد ملكة العقل على وجه الإجمال ، بالنظر إلى كل المعارف التي قد يسعى اليها العقل مستقلاً عن كل تجربة ، وبالتالي تقرير إمكان قيام الميتافيزيقا بوجه عام أو عدم إمكانها إلى جانب تحديد مصادرها ومداها وحدودها ، وكل ذلك عن طريق المبادئ » .

(٦) كان كانت كثيراً ما يقوم بتدريس الأنثروبولوجيا في محاضراته الجامعية . وقد قام هو نفسه بنشر محاضراته فيها تحت عنوان « الأنثروبولوجيا من وجهة النظر العملية » (١٧٩٨) كما قام شتاركه Starke بنشر سلسلتين من محاضراته التي لم تنشر في هذا الموضوع تحت عنوان « دروس في الأنثروبولوجيا » (١٨٨١) . والأنثروبولوجيا عند كانت هي علم الطبيعة الإنسانية كما تقدمها لنا التجربة وكما تظهر في التاريخ . وهي إما أنثروبولوجيا نظرية أو عملية . أما من حيث كونها معرفة نظرية فهي كثيراً ما تختلط في لغة كانت بعلم النفس التجريبي ، كما كان مفهوماً على عهده ، وإن كان ميدانها أوسع من ميدانه وكانت لا تعتمد على الملاحظة الباطنية فحسب بل تضيف إليها كذلك الملاحظة الخارجية . وأما عن كونها معرفة عملية فهي تدرس الطبيعة الإنسانية في علاقتها بغاياتها الرئيسية ، وهي السعادة ، والمهارة ، والحكمة . ومحاضراته في الأنثروبولوجيا كانت مقصورة على هذا النوع العملي الذي يبحث في الملكات الإنسانية من حيث قدرتها على تحقيق سعادة الإنسان وتنمية مهارته العملية عن طريق التربية والتهذيب . ووصف الأنثروبولوجيا بالعملية في هذا الموضع يتعلق بالمعنى الضيق لكلمة عملي ، أي بالتحديد الأخلاقي للإرادة (إذ أنها بمعناها الواسع تتعلق بموضوعات أفعال الإنسان بوجه عام) . ويبدو أن مهمة الأنثروبولوجيا العملية هنا هي دراسة الشروط الذاتية والوسائل المتعددة التي تساعد على أداء الواجب أو تحول دونه .

لقد كسبت الحرف ، والصناعات اليدوية ، والفنون عن طريق تقسيم العمل ، فلم يعد واحد بمفرده يقوم بعمل كل شىء ، بل اختص كل بعمل معين يختلف فى طريقة أدائه عن غيره من الأعمال اختلافاً ملحوظاً ، وذلك لكى يتسنى له أن يصل به إلى أعظم حظ من الكمال وأن يتمه فى سهولة ويسر . وحينما يدعى كل إنسان أنه رب ألف صنعة وصنعة ، هنالك تكون الصنائع على حال من الفوضى لا مزيد عليها .

ولكن إذا صح أنه لا يخلو من فائدة أن نسأل : إن لم يكن على الفلسفة الخالصة بجميع أقسامها أن تبحث عن رجلها المقتدر ، وإن لم يكن من الخير لصناعة العلم بجميع أحوالها أن يحذر هؤلاء الذين اعتادوا أن يمزجوا ما هو تجريبى بما هو عقلى بما يتفق ومزاج الجمهور على حسب مقادير ونسب مجهولة لهم هم أنفسهم ممن يلقبون أنفسهم بالمفكرين المستقلين وغيرهم ممن يعدون القسم العقلى وحده ويسمون أنفسهم بالمفكرين المتأملين ، أقول أن يحذر هؤلاء وأولئك من أن يقوموا بممارسة عملين فى وقت واحد ، يختلف كل منهما عن صاحبه فى طريقة تناوله اختلافاً بيناً ، ويتطلب كل منهما ممن يقوم به موهبة من نوع خاص ، ولا يؤدى الجمع بينهما فى شخص واحد إلا إلى إخراج العاجزين ، إذا صح هذا فإننى أكتفى بأن أتساءل : ألا تتطلب طبيعة العلم التفرقة بعناية بين جزئه العملى وبين جزئه العقلى وأن نقدم للفزياء (التجريبية) بميتافيزيقا الطبيعة وأن نسبق الأنثروبولوجيا العملية بميتافيزيقا الأخلاق بحيث ينقى كلاهما من كل عنصر تجريبى لكى نعرف مقدار ما يستطيع العقل الخالص فى كلتا الحالتين أن يحققه ومن أى المنابع يستمد هو نفسه تعليمه القبلى هذا ، يستوى فى ذلك أن يقوم بهذه المهمة الأخيرة جميع معلمى الأخلاق (الذين يحملون اسم الفرقة) أو أن يقوم بها بعضهم ممن يشعرون أنهم أكفاء له .

ولما كنت أوجه عنايتى هنا إلى حكمة الأخلاق بوجه خاص ، فإننى أحدد السؤال الذى طرحته من قبل على هذا النحو : أليس من صواب الرأى أن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة ، نقية نقاءاً تاماً من كل ما يمكن أن يكون تجريبياً ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) بسبب ، ذلك أن ضرورة وجود مثل هذه الفلسفة أمر يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التى لدينا عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية . إن كل إنسان لابد أن يسلم بأن قانوناً يراد له أن يكون قانوناً أخلاقياً ، أعنى قاعدة التزام ، لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة ؛ وأن الوصية التى تقول : ينبغى عليك ألا تكذب — لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصورة على بنى الإنسان وحدهم بحيث لا يكون لغيرهم من الكائنات العاقلة بها شأن ، وهكذا الأمر مع كل القوانين الأخلاقية الأخرى ؛ وفضلاً عن هذا فإن قاعدة الإلزام هنا لا ينبغى أن تلتمس فى طبيعة الإنسان ولا فى ظروف العالم الذى وضع فيه ، بل إنه لابد من البحث عنها بطريقة قبلية فى تصورات العقل الخالص وحدها ، وإن كل التعاليم (الأخلاقية) الأخرى التى تقوم على مبادئ التجربة البحتة ، بل تلك التى تعد بوجه من الوجوه تعاليم عامة ، حيثما ارتكزت على قاعدة تجريبية ، ولو كان ذلك فى أقل أجزائها ، وقد يكون أحد الدوافع التى دفعت إليها ، نقول إن مثل هذه التعاليم قد نستطيع أن نسميه قاعدة للسلوك العملى ، ولكننا لن نستطيع بحال من الأحوال أن نطلق عليه اسم القانون الأخلاقى .

وهكذا تمتاز القوانين الخلقية — بما فى ذلك المبادئ التى تقوم عليها بين كل المعارف العملية - من كل ما سواها مما يشتمل على أى عنصر تجريبى لا من حيث الجوهر فحسب ، بل إن كل فلسفة أخلاقية تستند استناداً تاماً على الجزء الخالص منها ، وعند تطبيقها على الإنسان فإنها لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به [أى من الأنثروبولوجيا]

بل تعطيه ، بوصفه كائناً عاقلاً ، قوانين قبلية ، تتطلب بالطبع من خلال التجربة ملكة حكم حادة ، لكي يمكن من ناحية تمييز الحالات التي يستطاع تطبيقها عليها ، ولكي يتيسر من ناحية أخرى أن تجد سبيلها إلى إرادة الإنسان وأن تؤثر الأثر المؤدى إلى ممارستها . ذلك أن الإنسان ، وهو الكائن الذى ينفعل بالكثير من النزعات ، يقوى حقاً على إدراك فكرة عقل عملى خالص ولكنه لا يستطيع بسهولة أن يجعلها تؤثر على مجرى حياته تأثيراً فعالاً .

وإذن فإن ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة لا غنى عنها ، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث فى مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة فى عقلنا وجوداً قبلياً ، بل لأن الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرض لألوان من الفساد لاحصر لها ، ما بقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى الذى لابد منه للحكم عليها حكماً صحيحاً . ذلك لأن كل ما ينبغى له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفى فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقى ، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله ؛ وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقاً فاسداً . ذلك لأن القاعدة غير الأخلاقية قد تتولد عنها من حين إلى آخر أفعال مطابقة للقانون ، ولكنها لا تنتج فى أغلب الأحيان غير أفعال منافية للقانون الخلقى . أما والقانون الخلقى فى نقائه وأصالته (وعلى هذين يعول فى السلوك العملى) لا يمكن البحث عنه فى غير فلسفة نقية خالصة ، فلا بد لهذه الميتافيزيقا أن تسبقه وتتقدم عليه ، وبغيرها لن يقوم لفلسفة أخلاقية وجود ؛ بل إن الفلسفة التى تخلط تلك المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تسمى فلسفة (ذلك لأن الفلسفة تتميز من المعرفة العقلية الشائعة بأنها تعرض ما تتصوره هذه مختلطاً على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية ، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذى تريد هى نفسها تحقيقه .

ولا يحسبن أحد أن ما نطالب به ها هنا قد ذكر من قبل فى المقدمة التى وضعها فولف Wolff (٧) الشهير لفلسفته الأخلاقية ، أعنى لما سماه بالحكمة العملية العامة ، وأننا هنا لا نطرق حقلاً جديداً .

ذلك أنه لما كان المقصود منها أن تكون فلسفة عملية عامة فإنها لم تضع الإرادة من أى نوع كانت موضع البحث ، كأن تكون هذه الإرادة على سبيل المثال إرادة من ذلك النوع الذى يتعين دون أية دوافع تجريبية عن طريق مبادئ قبلية بحتة وهو ما يمكن أن نسميه بالإرادة الخالصة ، بل لقد وضعت فعل الإرادة بوجه عام موضع النظر بما فى ذلك كل الأفعال والشروط التى تضاف إليه بحسب هذا المفهوم العام . وهكذا تختلف [هذه الفلسفة العملية العامة] عن ميتافيزيقا الأخلاق اختلاف المنطق العام عن الفلسفة المتعالية : فالأولى تختص

---

(٧) كرستيان فولف ، فيلسوف ورياضى ، أكبر ممثلى الفلسفة العقلية الألمانية ، ومن رواد عصر التنوير فى ألمانيا . ولد فى ٢٤-١-١٦٧٩ فى برسلاو ، ومات فى ٩-٤-١٧٥٤ فى هاله ، التى تولى تدريس الفلسفة فيها ابتداء من عام ١٧٠٧ . يعد فولف خالق النزعة العقلية فى الفلسفة الألمانية وقد بنى مذهبه على أساس من فلسفة ليبنتس ، التى جعل منها الفلسفة السائدة فى عصره ، وإن كان قد استعان فى بنائه له بأفكار أرسطية ورواقية ومدرسية . يرجع إليه الفضل الأكبر فى وضع أسس اللغة الفلسفية والمصطلح الفلسفى فى اللغة الألمانية ، وكتبه التى وضعها بالألمانية تبدأ غالباً بكلمتى « أفكار عقلية . . » إيماناً منه بسلطان العقل وثقة غير محدودة فى قوته . الفلسفة العملية الشاملة عنده علم موضوعه توجيه الأفعال الحرة وفقاً لقواعد عامة ، يهتم بالوسائل والدوافع أكثر من اهتمامه بغايات الأفعال وأهدافها . ومع أن موضوع هذه الفلسفة العملية هو الأفعال الخلقية بوجه خاص ، فإنها تحدد الأفعال الإنسانية بوجه عام وتميز بينها وفقاً للنظام الطبيعى . فالقانون الأخلاقى يقوم على التزام طبيعى ، أى على التزام يرتكز على جوهر وطبيعة الإنسان والأشياء . فالقانون يسمى قاعدة إذا كنا نلتزم ، على حد تعبيره ، بتحديد أفعالنا وفقاً له :

«Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur»

ويلاحظ على العموم أن كانت يعتبر فولف أقوى ممثلى النزعة العقلية الدجماطيقية ، وأن كل هجومه على الميتافيزيقا موجه إلى فلسفة فولف وأتباعه الذين كانوا منتشرين فى جميع الجامعات الألمانية على وجه التقريب فى عصره .

بأفعال وقواعد الفكر على الاطلاق ، أما الثانية فبالأفعال والقواعد الخاصة بالفكر الخالص وحده ، أعني به ذلك الفكر الذى يمكن أن تعرف الموضوعات من خلاله معرفة قبلية بحتة .

ذلك أن من واجبات ميتافيزيقا الأخلاق أن تتناول بالبحث فكرة ومبادىء إرادة خالصة ممكنة ، لا أن تتناول أفعال وشروط فعل الإرادة الإنسانية بوجه عام ، وهى التى يمكن أن يستقى الجانب الأكبر منها من علم النفس . ولا ينهض حجة على ما أؤكده أن الفلسفة العملية العامة تتناول كذلك بالبحث (وإن تكن مخطئة فى ذلك) القوانين الأخلاقية والواجب . ذلك أن أصحاب ذلك العلم يبقون على إخلاصهم فى هذه الناحية أيضاً للفكرة التى لديهم عنه ؛ إنهم لا يميزون الدوافع التى لا يمكن تصورها إلا عن طريق العقل وبطريقة قبلية بحتة ، وهى الدوافع الأخلاقية حقاً ، من تلك الدوافع التجريبية التى يرتفع بها الفهم ، عن طريق المقارنة وحدها بين التجارب ، إلى مستوى التصورات عامة ، بل ينظرون إليها ، بغير أن يلقوا بالاً إلى الفروق الموجودة بين مصادرها ، على حسب مقاديرها الكبرى أو الصغرى فحسب (وذلك بوصفها جميعاً متشابهة فى النوع ، ويكونون بذلك تصورهم عن الالتزام ، ذلك التصور الذى لا يمكن أن يقال عنه إنه أخلاقى وإن لم يطلب بطبيعته إلا فى فلسفة لا تتعرض لمصدر جميع التصورات العملية الممكنة على الإطلاق بالحكم ولا تقرر شيئاً عما إذا كانت هذه التصورات توجد بطريقة قبلية أو بطريقة بعدية .

ولما كان فى عزمى أن أضع فى يوم من الأيام ميتافيزيقا للأخلاق فإننى أقدم لها بهذا البحث فى أصولها . حقاً إنه لا يوجد ثمة بحث آخر فى أصول ميتافيزيقا الأخلاق إلا نقد العقل العملى الخالص ، على نحو ما كان النقد الذى قدمناه للعقل النظرى الخالص مبحثاً فى أصول

الميتافيزيقا (٨) . غير أن ذلك النقد لا يعادل فى ضرورته القصوى هذا النقد الأخير ، ذلك لأن العقل الإنسانى فى مجال الأخلاق ، حتى عند أقل الناس حظاً من الفهم ، يمكن أن يصل فى سهولة ويسر إلى درجة عالية من الصواب والإسهاب ، بينما هو على العكس من ذلك فى الاستعمال النظرى الخالص ديالكتيكى (٩) (جدلى) بحت . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننى أتطلب بالضرورة من نقد العقل العملى الخالص ، إذا ما أريد له أن يكون نقداً كاملاً ، أن يكون من المستطاع التعبير عن وحدته مع العقل النظرى فى مبدأ واحد مشترك ، ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى نهاية المطاف غير عقل واحد بالذات ، لابد من التمييز فيه بين عقل نظرى وآخر عملى عند التطبيق فحسب . وما كان فى استطاعتى أن أصل به إلى مثل هذا التمام بغير أن أضيف إليه تأملات أخرى من نوع مختلف عما ذكرته تمام الاختلاف وبغير أن أوقع القارئ فى الارتباك . ولكى أتلافى ذلك لجأت إلى تسمية مبحثى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بدلاً من تسميته بنقد العقل العملى الخالص .

---

(٨) ظهر «نقد العقل العملى» فى عام ١٧٨٨ ، كما ظهرت « ميتافيزيقا الأخلاق » بقسميها : المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق (يناير ١٧٩٧) ، والمبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة (أغسطس ١٧٩٧) .

(٩) يستخدم كانت هنا كلمة الديالكتيكى استخدام الصفات معبراً بها عما قصد اليه فى نقد العقل الخالص (باب الديالكتيك المتعالى ، المقدمة) من أن الديالكتيك هو منطق الظاهر ، وأن الديالكتيك المتعالى بوجه خاص موضوعه ذلك الوهم المتضمن فى المعرفة التى يخيل لنا أننا نكتسبها كلما طبقنا التصورات الخالصة على الأشياء فى ذاتها أو الموضوعات التى تتجاوز حدود التجربة (كوجود الله ، والحرية ، وخلود النفس ، والعالم) . العقل النظرى لا يمكنه أن يتحاشى الوقوع فى ا الوهم ، فهو بطبيعته البحث عن المطلق ، وإذا كان يسلم بوجود هذه الأفكار Ideen التى تتجاوز ميدان الحس والتجربة ، فإنه لن يستطيع أن يحيط بطبيعتها او يتوصل إلى أية معرفة يقينية بها . وربما دار فى ذهن كانت ، وهو يستخدم هذه الكلمة ، ذلك المعنى الذى قصد إليه أرسطو حين جعل من الديالكتيك (الجدل) ذلك الاستدلال العقلى المتعلق بالآراء الظنية المحتملة ، فى مقابل الأنالوطيقا (التحليلات) وموضوعها البرهان أى الاستدلال الذى يبدأ من مقدمات يقينية.

ولما كانت ميتافيزيقا الأخلاق ، بغض النظر عن عنوانها المثير للفزع ، قادرة من ناحية ثالثة على التمتع بنصيب كبير من الشعبية والملاءمة للفهم العام ، فقد وجدت من الخير أن أفصل هذا التمهيد للأصول عنها ، وذلك لكى يتسنى لى فيما بعد أن أضيف ما دق من مسائلها وما لم يكن بد من التعرض له فيها ، إلى المذاهب والآراء التى تستعصى على الفهم .

هذا الكتاب فى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه ، وهى محاولة تكفى فى الهدف المقصود منها لأن تكون عملاً متكاملاً يمكن الفصل بينه وبين كل مبحث آخر فى الأخلاق .

حقاً إن مزاعمى التى أسوقها عن هذه المسألة الرئيسية الهامة التى لم يقدر لها حتى الآن أن تعالج معالجة مرضية سوف يتكشف صوابها وتنال حظاً كبيراً من التأييد بفضل تطبيق هذا المبدأ الأخلاقى نفسه على المذهب كله وبفضل ما فيها من البساطة التى تتجلى فى جميع أجزائها ؛ غير أننى وجدت أن من الواجب على أن أتخلى عن هذه المزية ، التى قد لا تكون فى حقيقة الأمر إلا تعبيراً عن الأثرة أكثر من أن تكون دليلاً على النفع العام ؛ ذلك لأن البساطة التى يطبق بها المبدأ واليسر الذى قد يبدو فيه لا ينهضان دليلاً قوياً على صحته ، بل إنهما قد يوقظان نوعاً من التحيز يمنع المرء من أن يمتحنه امتحاناً دقيقاً من أجل ذاته ، وبغض النظر عن نتائجه .

لقد اتبعت فى هذا الكتاب منهجاً رأيت أنه أنسب المناهج حين يسير الإنسان من المعرفة المشتركة إلى تحديد مبدئها الأعلى بطريقة تحليلية ، وحين يعود فيسير بطريقة تركيبية من امتحان هذا المبدأ

ومصادره إلى المعرفة العامة التى سيتم تطبيقه عليها (١٠) وهكذا انقسم الكتاب إلى هذه الأقسام :

١ - القسم الأول : الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية .

٢ - القسم الثانى : الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق .

٣ - القسم الثالث : الخطوة الأخيرة من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى الخالص .

---

(١٠) يتبع كانت فى القسمين الأولين المنهج التحليلى ، وفى القسم الثالث والأخير المنهج التركيبى . والفرق بين المنهجين يقوم على أن المنهج التحليلى أو التراجعى يبدأ من الوقائع المعطاة ليستخلص منها الشروط والمبادئ الأساسية ، فى حين يبدأ المنهج التركيبى أو التقدمى من الشروط والمبادئ الموجودة فى العقل ليستخلص منها الوقائع المعطاة . وقد سار كانت فى كتابه نقد العقل الخالص على المنهج التركيبى ، بينما سار فى كتابه «مقدمات لكل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علماً» على المنهج التحليلى (المقدمات ٤ ، ٥) . فهو يبدأ فى هذا الكتاب الأخير من حقيقة يقينية هى أن الرياضة الخالصة والفزياء الخالصة علمان يقينيان ويحاول أن يستخلص من هذه الحقيقة المبادئ والشروط التى تفسر إمكان قيامهما. أما فى نقد العقل الخالص فهو يبدأ من مبادئ قبلية موجودة فى العقل ، تعتبر الشروط التى لا غنى عنها لكى تمارس ملكة المعرفة وظيفتها ، ولكى يستخلص منها إمكان وجود علوم مثل الرياضيات والفزياء الخالصة . وعلى هذا الأساس يعد المنهج التحليلى أكثر سهولة وأعم استخداماً ، ولكنه أقل من المنهج التركيبى دقة وإحكاماً ، إذ أنه يستند إلى واقعة يفترض صحتها سلفاً بدون أن يتثبت منها ؛ أما المنهج التركيبى فهو أصعب تناولاً ولكنه أكثر إقناعاً ، إذ أنه يبدأ من الأصل الذى تصدر عنه المعرفة ليبين كيف أن فعل التفكير نفسه من شأنه أن يؤدى بالضرورة إلى العلم . أما فيما يتعلق بالأخلاق فإن المنهج التحليلى يبدأ من الوجدان المشترك بين الناس ، مفترضاً حقيقته ، ليستخلص منه المبادئ والشروط العليا التى تمكنه من إصدار أحكامه على أنواع السلوك المختلفة ، فيصل بذلك إلى فكرة الأمر الأخلاقى المطلق والاستقلال الذاتى بالإرادة والحرية . أما المنهج التركيبى فهو يبدأ من فكرة العقل العملى ومن فكرة الحرية التى تعبر عنه أصلح تعبير ، لكى يفسر إمكان قيام الأمر الأخلاقى المطلق ويصل إلى إثبات صلاحية الوجدان المشترك لأن يكون نقطة البداية للأحكام الأخلاقية .

القسم الأول

الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية

من بين الأمور التى يمكن تصورها فى هذا العالم ، أو خارجه ، لا يوجد شىء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد ، اللهم إلا شىء واحد هو : الإرادة الخيِّرة .

فالفهم ، والذكاء ، وملكة الحكم [١١] وما سواها من مواهب العقل ، أياً كان الاسم الذى تتسمى به ، أو الشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هى كلها بلا ريب خصائص خيِّرة خليقة بأن يطمح إليها الإنسان ، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التى عليها أن تستخدمها والتى يطلق على أخص خواصها من أجل هذا السبب اسم الطبع [١٢] [أو الخلق] – إرادة خيِّرة . ومثل هذا القول ينطبق على هبات

(١١) يقصد كانت بالفهم Verstand هنا تلك المقدرة على إدراك التصورات والقواعد التى تسمح بتفسير الظواهر والأشياء وإضفاء طابع الوحدة عليها ، أو التى تسمح للإنسان بأن يلائم بين سلوكه وبين غاياته وأهدافه العملية . ويؤثر المترجم الفرنسى فكتور دلبوس أن يترجم كلمة Witz (ذكاء – فطنة) بالقدرة على إدراك أوجه التشابه فى الأشياء ، وأن يترجم ملكة الحكم Urteilskraft بملكة تمييز الخاص للحكم عليه ، مستنداً فى ذلك إلى دروس كانت فى الميتافيزيقا التى قام بوليتس Pölitz بطبعها (ص ١٦١–١٦٥) وبكتابه « الأنثروبولوجيا من وجهة النظر العملية » ٤٠ ، ٤٢ – من طبعة شتاركه السابقة الذكر .

(١٢) بينما يعبر المزاج عما تصنعه الطبيعة بالإنسان ، وعن استعداداته المرتبطة بحالته العضوية العامة ، نجد أن الطبع يدلّ على ما يصنعه الإنسان بنفسه . فالطبع أو الخلق فى رأى كانت هو تلك الخاصيّة التى تتميّز بها الإرادة وتجعل الشخص يرتبط بمبادئ أخلاقية محددة شرعها له عقله . قد تكون هذه المبادئ سيئة أو فاسدة ، ولكن هذا لا يمنع أن الإنسان يتحدد طبعه حين يخضع أفعاله لمبادئ ومسلّمات كليّة ثابتة ، بدلاً من إخضاعها لدوافع حسّية جزئية .

الحظ . فالقوة ، والغنى ، والشرف ، بل الصحة نفسها والهناء والرضا عن الحال ، مما درجنا على تسميته بالسعادة ، قد يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذى قد ينحرف فى أغلب الأحيان فيصير غروراً واختيالاً ، هذا إن لم تكن ثمة إرادة خيرة تصلح من أثرها على الوجدان وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة وتصحح مبدأ السلوك كله ؛ وما بنا حاجة إلى القول بأن الشاهد العاقل غير المتحيز لا يمكن بأية حال أن ترضى نفسه برؤية كائن يتقلب فى أعطاف النعيم وقد تعطل عن كل إرادة نقية خيِّرة . وهكذا يبدو أن الإرادة الخيِّرة هى الشرط الذى لاغنى عنه لكى يكون الإنسان خليقاً بالسعادة (١٣) .

هناك بعض الخصائص التى تسند هذه الإرادة الخيِّرة وقد تساعد على تيسير عملها مساعدة فعالة ، ولكنها مع ذلك لاتحتوى فى ذاتها على أية قيمة مطلقة ، بل تفترض دائماً وجود إرادة أخرى طيبة (سابقة عليها) مما يحد من التقدير العالى الذى نحمله لها بحق فى أنفسنا ويجعل من المتعذر علينا أن ننظر إليها نظرتنا إلى إرادة خيِّرة مطلقة . فالاعتدال فى العواطف والانفعالات ، والسيطرة على النفس ، والمقدرة على التدبر المتزن ليست خيِّرة من كثير من الوجوه فحسب ، بل إنها تكون فيما يبدو جزءاً من القيمة الباطنة (أو الذاتية) للشخص ؛ غير أنه ينقصها الكثير لكى نعدها خيِّرة دون تحفظ (وإن كان الأقدمون قد أثنوا عليها ثناء لا مزيد عليه) . ذلك لأنها إذا لم تستند إلى المبادئ التى تقدم عليها الإرادة الطيبة فقد يستفحل شرها ، وإن دم الشرير

---

(١٣) أى لكى يكون فاضلاً . فكانت يحدد الفضيلة بأنها هى ذلك الشىء الذى يجعلنا جديرين بالسعادة ويلاحظ أن هذا التعريف لا صلة له بنظريات اللذة التى ترى فى البحث عن السعادة لذاتها الهدف الأسمى لكل نشاط إنسانى . والواقع أن هذا التعريف مرحلة انتقال من مذهبه فى الأخلاق إلى مذهبه فى الخير الأسمى . فإذا كانت الفضيلة ، كما يقول فى نقد العقل العملى ، هى الخير الأعلى das oberste Gut (باعتبارها موضوع ملكة الاشتهاء عند الكائنات العاقلة المتناهية ، أى عند بنى الإنسان) فإن الجمع بين الفضيلة والسعادة هو الخير الأسمى das höchste gut والخير الكامل الأتم .

البارد لا يجعله أشد خطورة فحسب ، بل إنه ليزيد مباشرة من بشاعته فى أعيننا أكثر مما كنا سنحكم لو أنه تجرد عنها .

إن الإرادة الخيِّرة لا تكون خيِّرة بما تحدثه من أثرأ و تحرزه من نجاح ، لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك ، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده ؛ أعنى أنها خيِّرة فى ذاتها وأنها ، إذا نظر إليها فى ذاتها فلا بد لنا - بلاوجه للمقارنة - أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل مامن شأنه أن يتحقق بوساطتها لمصلحة ميل من الميول أياً كان ، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة . وإذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تقتيرُ طبيعة تتسم بصفات الحموات أن تسلب هذه الإرادة كل قدرة على تحقيق أهدافها ؛ وإذا ما عجزت برغم أشق الجهود التى تبذلها عن إدراك أى شىء ، ولم يبق إلا الإرادة الخيرة وحدها (لاأريد بهذا بالطبع أن تبقى مجرد رغبة فحسب ، بل أقصد أن تكون حشداً لجميع الوسائل الممكنة فى طاقتنا) فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة ، مثل شىء يحتفظ فى نفسه بكل قيمته . فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً ، ولا العقم يمكنه أن ينقص منها فى شىء . ولن تزيد المنفعة على أن تكون التغليفة التى تيسر تداول الجوهرة بين الناس ، أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية ، لا لكى توصى بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها .

فى هذه الفكرة وحدها عن القيمة المطلقة للإرادة ، ودون أن نحسب حساب المنفعة فى تقديرنا لها ، أقول إن فى هذه الفكرة نوعاً من الغرابة يثير بالضرورة وبالرغم عن التقابل التام بينها وبين الحس المشترك ، لوناً من الشبهة التى قد تدعو إلى الظن بأنها لا ترتكز إلا على وهم متعال ، وأن الطبيعة ربما أسىء فهم قصدها من جعل العقل حاكماً على الإرادة . من اجل هذا نريد أن نفحص هذه الفكرة من وجهة النظر هذه .

نحن نسلِّم ، عند النظر إلى التكوين الطبيعى لكائن عضوى ،

أعنى لكائن أعد للحياة ، بمبدأ أساسى مؤداه أنه ما من عضو فيه جعل للوفاء بغاية من الغايات إلا وكان أنسب الأعضاء لتحقيق هذه الغاية وأكثرها ملاءمة لها . فلو كان الهدف الأساسى الذى تقصد إليه الطبيعة من كائن ذى عقل وذى إرادة أن توفر له البقاء والهناء وبالجملة السعادة لكانت قد أساءت الاختيار إذ جعلت عقل هذا المخلوق أداة لتنفيذ غرضها . ذلك لأن جميع الأعمال التى ينبغى على هذا الكائن الحى أن يؤديها لتحقيق هذا الغرض وكذلك قاعدة سلوكه بتمامها كانت ترسمها له غريزته على وجه أدق ، وذلك الغرض كان سيتحقق بطريقة أضمن مما كان يعجز عنه العقل لو أنه حاول ذلك ؛ ولو أن هذا المخلوق وهب العقل لما نفعه فى شىء إلا فى نسج تأملات تدور حول الاستعدادات الطبيعية التى وفقه الحظ إليها ، والإعجاب بها وتهنئة نفسه بما رزق منها والتعبير عن شكره للعلة التى أنعمت عليه بها ؛ لا فى إخضاع ملكة الاشتهاء والرغبة لديه لتلك القيادة الضعيفة المضللة والانحراف بالطبيعة عن قصدها وغايتها ؛ وبالجملة فإنها تكون قد اتخذت الحيطة لتمنع العقل من أن يسير فى طريق الاستخدام العملى أو يتجاسر فيحاول ، ببصيرته الكليلة ، أن يضع خطة السعادة والوسائل المؤدية إليها ولعهدت بهما جميعاً إلى الغريزة وحدها .

والواقع أننا نجد أنه كلما انصرف العقل المستنير إلى تحصيل المتعة فى الحياة والسعادة ، ابتعد الإنسان عن الرضا الحقيقى . وهذا هو السبب فى أن كثيراً من الناس ، وبالأخص أولئك الذين حصلوا أكبر قدر من التجربة فى ممارسة العقل ــ هذا إذا توافر لديهم من الإخلاص ما يجعلهم يعترفون بذلك ــ يتولد لديهم قدر معين من الميزولوجيا (١٤) ، أعنى من كراهية العقل . ذلك لأنهم بعد أن يحسبوا

(١٤) اصطلاح أفلاطونى (راجع محاورة فايدون ، ٨٩ د : « قال (أى سقراط) فلنحرص على ألا نصبح أعداء للبرهان Misologoi كما أصبح غيرنا أعداء للإنسان » . واستطرد يقول : « إذ انه من تعس الحظ الذى لا يعادله فى تعاسته شىء أن يصبح الإنسان عدواً للبرهان . فالحق أن عداوة البرهان تنشأ عن نفس الأصل الذى تنشأ عنه عداوة الإنسان .. الخ » أخذه كانت بنصه .

حساب كل المزايا التى حصلوها ، لا أقول من وراء اكتشاف كل فنون الترف الشائع ، بل كذلك من العلوم نفسها (التى تبدو لهم فى نهاية المطاف وكأنها ترف ذهنى) يجدون فى حقيقة الأمر أنهم إنما حملوا أنفسهم من التعَب والشقاء أضعاف ما جنوه من السعادة ، وأنهم يشعرون نحو هذه الفئة الغالبة من الناس ، التى تسلم قيادها إلى الغريزة الطبيعية وحدها ولا تسمح للعقل بأن يؤثر تأثيراً كبيراً على ما تأتى وما تدع من أفعال ، بلون من الحسد يزيد بكثير عما تضمره لها من تحقير. وهكذا ينبغى علينا أن نعترف بأن حكم أولئك الذين يكفكفون من غلواء المدائح التى تمجد المزايا التى يتعين على العقل أن يحصلها لنا فيما يتعلق بالسعادة والرضا فى الحياة ، لا بل يضعون من شأنها حتى تصير أقل من لا شىء ، لا يصدرون فى ذلك عن طبع ساخط بالعناية التى تحكم الكون ، بل إن هذا الحكم الذى يذهبون إليه إنما يقوم فى حقيقته على فكرة أن الغاية من وجودهم أشد اختلافاً وأسمى نبلاً ، وأن العقل إنما يهدف فى الحقيقة إلى هذه الغاية خاصة لا إلى تحقيق السعادة ، وأن على الإنسان بالتالى أن يخضع فى معظم الأحيان مآربه الشخصية لهذه الغاية بوصفها الشرط الأسمى (١٥) .

ولما كان العقل لا يصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة إلى ماتسعى إليه من موضوعات وإلى إرضاء جميع حاجاتنا (التى يعمل هو نفسه على الإكثار منها) وكانت الغريزة الطبيعية المفطورة أقدر منه على تحقيق هذا الغرض ، ولما كنا قد أوتينا العقل ملكة عملية ، أعنى ملكة عليها أن تؤثر أثرها على الإرادة : فإن مصيره الحق ينبغى أن يتجه إلى بعث إرادة خيِّرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة خيِّرة فى ذاتها . من أجل هذا كان وجود العقل أمراً تقتضيه الضرورة المطلقة ، بينما سارت الطبيعة فى كل مجال

(١٥) أى أن العقل يخطىء الغاية منه إذا جعل وظيفته تأمين السعادة للإنسان ، وهذا يثبت أن له وظيفة أخرى تهدف إلى تحقيق غاية أسمى .

وزعت فيه استعداداتها الفطرية وفق الغايات التى تسعى إلى تحقيقها . قد لا تكون هذه الإرادة هى الخير الأوحد ولا الخير كله ؛ ولكن ينبغى أن تكون بالضرورة الخير الأسمى والشرط الذى يتوقف عليه كل خير آخر ، بما فى ذلك النزوع إلى السعادة . فى هذه الحالة يكون مما يتفق مع الحكمة التى تتجلى فى الطبيعة ما نستطيع أن نلاحظه من أن ثقافة العقل ، التى لاغنى عنها لتحقيق الغاية الأولى المطلقة ، تحد من وجوه كثيرة من تحقيق الغاية الثانية ، المشروطة دائماً ، ألا وهى السعادة ، فى هذه الحياة على الأقل ، بل لقد ينتهى بها الأمر إلى أن تحيلها إلى لاشىء . والطبيعة فى هذا لا تسير سيرها دون غاية ، ذلك لأن العقل الذى يعرف أن هدفه العملى الأسمى هو إقامة إرادة خيِّرة ، إنما يحس عند بلوغ هذا الهدف بنوع من الرضا الذى يناسب طبيعته ، وهو الرضا الذى ينبع عن تحقيق غرض لا يعيِّنه إلا العقل نفسه ، وإن ارتبط ذلك بشىء من الضرر الذى يلحق أغراض النوازع النفسية .

ومن أجل أن نتناول تصور الإرادة الخيِّرة الجديرة فى حد ذاتها بأسمى درجة من التقدير ، والخيِّرة بغض النظرعن أى هدف أو غاية تناولاً وافياً ، على نحو ما نجده كامناً فى الفهم الطبيعى السليم ، لايحتاج إلى أن يعلم بل إلى أن يبصر به تبصيراً هيناً ، هذا التصور الذى يحتل فى تقديرنا للقيمة الكاملة لأفعالنا أرفع مكان دائماً والذى يكون الشرط الذى لاغنى عنه لكل ماعداه ، أقول إننا قبل أن نتناوله تناولاً وافياً سنفحص تصور الواجب الذى ينطوى على تصور إرادة خيِّرة وإن اقترن هذا بتحديدات وعوائق ذاتية معينة ، نخطئ كثيراً إن قلنا إنها تحجبه أو تشوه منه ، إذ أنها تتيح له فى الحقيقة عن طريق المضاهاة (بينه وبينها) أن يكشف عن نفسه ويتجلى فى تمام روعته وصفائه (١٦) .

---

(١٦) لا يمكن القول بأن الإرادة تكون بالضرورة إرادة طيبة عند الكائنات العاقلة المتناهية (بنى الإنسان) ، أى عند كائنات يوجد لديها العقل جنباً إلى جنب مع الحساسية .
=

أدع هنا جانباً كل أفعال السلوك التى عرف عنها أنها منافية للواجب وإن جاز اعتبارها من وجهة النظر هذه أو تلك أفعالاً نافعة ؛ ذلك لأننا لا نملك على الإطلاق أن نسأل إن كانت قد صدرت عن شعور بالواجب، مادامت تخالفه مخالفة صريحة. كذلك أدع جانباً الأفعال التى تطابق الواجب مطابقة حقة ولكن لا يشعر الناس نحوها بأى ميل مباشر وإن كانوا يقبلون مع ذلك على ممارستها مدفوعين بميل آخر. ذلك أن من السهل علينا فى هذه الحالة أن نتبين إن كانت الأفعال المطابقة للواجب قد تمت عن شعور بالواجب أو عن حرص أنانى على المصلحة. ولكن سيصعب علينا كثيراً أن نلاحظ هذا الفارق حين يكون الفعل مطابقاً للواجب وحين يميل الشخص إليه إلى جانب ذلك ميلاً مباشراً (١٧) مثال ذلك أنه مما يتفق مع الواجب ألا يرفع التاجر من السعر على عميلة غير المجرب، وإن التاجر الفطن ليتحاشى ذلك بالفعل حيثما راج سوق البيع والشراء، بل إنه ليحافظ على سعر ثابت عام للجميع حتى ليستطيع الطفل أن يشترى لديه بنفس الأسعار التى يشترى بها أى إنسان آخر. وإذن فالإنسان هنا يعامل بأمانة ؛ غير أن هذه المعاملة الأمينة لا تكفى على الإطلاق لكى تجعلنا نذهب إلى الاعتقاد بأن التاجر قد صدر فى مسلكه هذا عن إيمان بالواجب وبمبادئ الأمانة ؛ إن مصلحته قد اقتضت ذلك ؛ ولا يستطيع الإنسان فى هذا المقام أن يفترض أنه كان يحمل فى نفسه ميلاً مباشراً نحو عملائه، بحيث جعلته هذه العاطفة التى يحس بها نحوهم لا يفضل واحداً منهم على

= فليس ثمة تأثير مباشر من العقل على الحساسية، وقد كرس كانت لبيان العلاقة بينهما فصلاً من أصعب فصول « نقد العقل الخالص » (راجع القسم الثانى فى باب التحليل الترنسندنتالى ، تحت عنوان استنباط تصورات الفهم الخالصة) وإن لم يوفق باعترافه كل التوفيق فى توضيح غرضه منها. ومن الخير لكل تحليل للإرادة الطيبة أن يحسب حساب العقبات التى تلاقيها الإرادة من جانب النزعات والدوافع الحسية.

(١٧) المعيار الوحيد لأخلاقية الأفعال عند كانت هو أن تكون الدوافع إليه مطابقة لفكرة الواجب مطابقة باطنة.

الآخر فى السعر . وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب ولا عن ميل مباشر ، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها .

وعلى العكس من ذلك فإن محافظة الإنسان على حياته واجب ، وهى بالإضافة إلى هذا أمر يشعر كل واحدمنا نحوه بميل مباشر . بيد أن الحرص القلق الذى يخالج معظم الناس على حياتهم لا ينطوى على قيمة ذاتية ، والمسلمة التى يقوم عليها لا تحتوى على أى مضمون أخلاقى. إنهم يحافظون حقاً على حياتهم بما يتفق مع الواجب، ولكنهم لا يفعلون ذلك عن شعور بالواجب. وعلى العكس من ذلك حين تسلب المنغصات والسخط اليائس كل طعم للحياة ؛ وحين يحس التعيس ذو النفس القوية بالغضب على القدر الذى قسم له أكثر من إحساسه بالهزيمة أو الهوان ، فيتمنى لنفسه الموت ويحافظ مع ذلك على الحياة دون أن يحبها ، لا عن ميل أو جزع : عندئذ تكون مسلمته ذات مضمون أخلاقى .

الإحسان ، حيثما استطاع الإنسان ، واجب ، وهنالك بعض النفوس التى بلغ بها العطف مبلغاً يجعلها تجد المتعة الباطنة فى إشاعة السرور حولها واللذة فى رضا الغير ، طالما كان فعلاً من أفعالها ، دون أن يدفعها إلى ذلك دافع من غرور أو أثرة . غير أننى أزعم أن مثل هذا الفعل ، مع مطابقته للواجب واستحقاقه للثناء ، لا ينطوى على قيمة أخلاقية حقيقية ، بل يرافق ميولاً أخرى ويلازمها ، مثال ذلك الميل إلى الشرف الذى إذا أسعده الحظ فصادف ما يتفق فى الواقع مع المصلحة العامة ومع الواجب ومع ما يكون بالتالى مجلبة للشرف ، فقد استحق الثناء والتشجيع وإن لم يستحق الاحترام والتقدير ؛ ذلك أن المسلمة ينقصها المضمون الأخلاقى ، أعنى أن تؤدى هذه الأفعال لا عن ميل بل عن شعور بالواجب. فإذا فرضنا أن وجدان صديق بنى الإنسان هذا لفعته سحب الهموم الذاتية التى تقضى على كل مشاركة وجدانية فى أقدار الآخرين ، وأنه لا يزال قادراً على تقديم

الخير لغيره من المعذبين ، وأنه قد شغل بشقائه الشخصى فلم يعد شقاء الآخرين يحرك فيه جارحة ، وأنه على هذه الحال التى لا يؤثر عليه فيها ميل يستطيع أن ينزع نفسه من هذا الجمود المميت وأن يؤدى الفعل عن شعور بالواجب فحسب ، مجرداً عن كل ميل ، عندئذ فقط تكون لهذا الفعل قيمته الأخلاقية الأصيلة . بل إننى أزيد على هذا فأقول لو أن الطبيعة وضعت فى قلب هذا الإنسان أو ذاك قليلاً من المشاركة الوجدانية ، ولو كان (وهو الإنسان الأمين) بارد المزاج عديم الاكتراث لآلام غيره من الناس ، ربما لأنه هو نفسه قد رزق من الصبر والعزم والثبات ما يواجه به آلامه وما يجعله يفترض وجودها عند غيره من الناس أو على مطالبته بأن يكون لديه مثلها ، أقول إذا شاءت الطبيعة ألا تجعل مثل هذا الإنسان (الذى لن يكون أسوأ إنتاجها) صديقاً محباً للبشر ، فهل يعدم مثل هذا الإنسان أن يجد فى نفسه المصدر الذى يجعله يعطى نفسه قيمة أعلى بكثير من القيمة التى يمكن أن تكون لمزاج خيِّر بطبيعته؟ بلى! إن القيمة التى نخلعها على الشخصية (الطبع) ، وهى القيمة الأخلاقية التى لا يضارعها فى سموها قيمة أخرى ، تظهر على وجه الخصوص فى هذا المجال ، أعنى أن يحسن الإنسان لا عن ميل بل عن شعور بالواجب.

إن تأمين الإنسان لسعادته الذاتية واجب (على الأقل بطريق غير مباشر) ؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله، وتزاحم الهموم العديدة عليه ، ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون إغراء قوياً له على أن يدوس على واجباته . ولكننا حتى لو صرفنا النظر فى هذا المقام عن فكرة الواجب ، فسنجد أن الناس جميعاً يتملكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة ، ذلك لأن جميع النزعات تتحد فى هذه الفكرة بالذات [أى فكرة السعادة] وحدة كلية . غير أن القاعدة التى توصى بالسعادة تكون فى أغلب الأحيان بحيث تلحق ضرراً كبيراً ببعض الميول ، وبحيث لا يستطيع الإنسان أن يكون لنفسه تصوراً

محدداً ومؤكداً عن المجموع الذى يتألف من إشباع هذه الميول وهو ما يطلق عليه اسم السعادة ؛ ولهذا فليس من العجيب فى شىء أن نجد ميلاً فريداً محدداً بالإضافة إلى ما يعد به والوقت الذى ينتظر أن يتم إشباعه فيه ، يقع تحت سيطرة فكرة مذبذبة ، وأن نجد امرءاً ذواقة على سبيل المثال ، يقبل بمحض اختياره على الاستمتاع بطعام يستطعمه كما يختار الألم الذى سيترتب عليه من ورائه ، لأنه فى حسابه هنا على الأقل لم يشأ أن يضيع على نفسه متعة اللحظة الراهنة انتظاراً لأمل ربما يكون خاطئاً عن السعادة التى تكمن فى الصحة. ولكن إذا كان الميل العام للسعادة فى هذه الحالة أيضاً لم يحدد إرادته ، إذا كانت الصحة لم تبلغ من الأهمية فى اعتباره مبلغاً يجعله يدخلها بالضرورة فى حسابه ، فسيبقى فى هذه الحالة ، كما فى كل حالة سواها ، قانون يأمره بالعمل على تحصيل سعادته ، لا عن ميل ، بل بل عن إحساس بالواجب ، وها هنا فحسب تكون لمسلكه قيمة أخلاقية حقة .

بهذا المعنى ينبغى علينا بلا نزاع أن نفهم مواضع الكتاب المقدس التى وصى الإنسان فيها بمحبة جاره ، حتى لو كان هذا الجار عدواً لنا . ذلك لأن الحب بوصفه ميلاً لا يمكن أن يوصى به ، أما الإحساس عن إحساس بالواجب المحض ، حين لا يكون ثمة ميل على الإطلاق يدفعنا إلى الإقدام عليه ، لا بل حين يصدنا عنه نفور طبيعى غلاب ، إنما هو حب عملى لا حب انفعالى باثولوجى (١٨) يقوم على الإرادة لا على نوازع الحساسية ، ويستند على مبادئ السلوك لا على مشاركة عاطفية مفرطة ، ذلك الحب وحده هو الذى يمكن أن يوصى به (١٩) .

---

(١٨) يقصد كانت « بالباثولوجى » ما يعتمد على الجزء السلبى المتلقى من طبيعة الإنسان ، أعنى على الحساسية ويقصد « بالعملى » ما يعتمد على الفاعلية الحرة للعقل .

(١٩) الحب أمر يتصل بالعاطفة ، لا بالإرادة ، ولا يمكننى أن أحب لأننى أريد الحب ، وأقل من ذلك أن أحب لأن من واجبى أن أفعل ذلك (إذ أننى لا يمكن أن أكره على الحب) ؛ ويترتب على ذلك أن الواجب الذى يفرض الحب أمر يتنافى مع العقل . ولكن الإحسان amor benevolentiae =

القضية الثانية تقول : الفعل الذى يتم عن إحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذى يرجى بلوغه من ورائه ، بل من المسلمة التى تقرر القيام به وفقاً لها ، فهى إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل ، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذى حدث الفعل بمقتضاه ، بصرف النظر عن كل موضوعات الاشتهاء. ويتضح مما تقدم أن الأهداف التى يمكن أن تكون لدينا عند القيام بأفعالنا والآثار التى تنجم عنها، بوصفها غايات ودوافع محركة للإرادة، لا تستطيع أن تعطى هذه الأفعال أية قيمة مطلقة أو قيمة أخلاقية. أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة ، إن لم توجد فى الإرادة من حيث علاقتها بالأثر المرجو من وراء تلك الأفعال ؟ إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا فى مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التى قد تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل ؛ ذلك لأن الإرادة تقع موقعاً وسطاً بين مبدئها القبلى، وهو شكلى، وبين البواعث البعدية الدافعة إليه ، وهى مادية ، وكأنها تقع على مفرق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شىء ما ، فلابد لها أن تحدد عن طريق المبدأ الشكلى للإرادة بوجه عام ، حينما يحدث فعل عن واجب ، إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادى .

أما القضية الثالثة ، وهى بمثابة النتيجة المترتبة على القضيتين السالفتين ، فأستطيع أن أعبر عنها على النحو التالى : الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون . حقاً إننى قد أجد لدى ميلاً

= يمكن ، باعتباره فعلاً من أفعال السلوك ، أن يخضع لقانون الواجب . فإذا قيل : ينبغى عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ فليس معنى ذلك أنه ينبغى عليك أن تحب مباشرة (فى المحل الأول) ، وأن عليك عن طريق هذا الحب أن تفعل الخير (فى المحل الثانى) ، بل معناه : قدّم الخير لجارك ، وسيولد هذا الفعل الخيّر فى نفسك حب الناس (بحيث يصبح استعداداً يجعلك تميل إلى فعل الخير بوجه عام) . عن ميتافيزيقا الأخلاق — المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة ، المقدمة ، ١٢ — طبعة فورلندر K. Vorländer ٧٠ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ المكتبة الفلسفية — هامبورج.

للموضوع ، بوصفه أثراً من آثار الفعل الذى أنوى الإقدام عليه ، ولكننى لن أحمل له احترامأً ، والسبب فى ذلك أنه مجرد أثر للإرادة وليس نشاطاً فعالاً تقوم به . وبالمثل لا أستطيع أن أحمل للميل بوجه عام، سواء أكان صادراً عنى أم عن غيرى، أى احترام ، وقصارى جهدى أن أحبذه فى الحالة الأولى ، بل قد أحبه فى الحالة الثانية ، أعنى أننى قد أعده مما يعزز مصلحتى الخاصة . إن ما يرتبط بإرادتى كمبدأ لها فحسب ، لا كأثر من آثارها أبداً ، لا يخدم ميلى بل يسيطر عليه ، أو يستبعد على الأقل من حسابها [أى الإرادة] عند الاختيار ، وإذن فالقانون المجرد فى ذاته هو وحده الذى يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام ، وبالتالى أمراً أخلاقياً . فإذا كان على فعل من الأفعال تم بباعث من الواجب أن يستبعد كل أثر للميل ومعه كل موضوع من موضوعات الإرادة فسوف لا يبقى شىء مما يمكن أن يحدد الإرادة إلا أن يكون من الناحية الموضوعية هو القانون ، ومن الناحية الذاتية الاحترام الخالص لهذا القانون العملى، وبالتالى لن يبقى إلا المسلمة (٢٠) التى تأمرنى باتباع مثل هذا القانون ، حتى لو أدى ذلك إلى التخلى عن جميع النزعات والميول التى أحملها فى نفسى .

وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن فى الأثر الذى ينتظر من ورائه ، ولا فى أى مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة

(*) المسلمة هى المبدأ الذاتى لفعل الإرادة؛ أما المبدأ الموضوعى (أعنى ذلك المبدأ الذى يمكن أن يصلح من الناحية الذاتية أيضا مبدأ عملياً لكل الكائنات العاقلة لو تيسر للعقل أن يسيطر السيطرة الكاملة على ملكة الاشتهاء) فهو القانون العملى (٢٠) .

(٢٠) المسلمة هى المبدأ الذاتىّ للفعل ، الذى تجعل منه الذات نفسها قاعدة لسلوكها (أى الذى يبيّن كيف تريد أن تفعل) أما مبدأ الواجب فهو على العكس من ذلك ما يأمرها به العقل على نحو مطلق ، وبالتالى على نحو موضوعى (ويبين كيف ينبغى عليها أن تفعل) . وإذن فالمبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقىّ هو كما يلى : راع فى فعلك أن يكون مطابقاً لمسلّمة تصلح فى نفس الوقت لأن تكون قانوناً عاماً — وكل مسلّمة ليست كفئاً لذلك فهى منافية للأخلاق : (راجع متيافيزيقا الأخلاق — نظرية الحق — المقدمة ؛ ٤) .

الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر . ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضا الإنسان عن حاله ، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن أيضاً أن تنتج عن أسباب أخرى ، بحيث لا يكون هناك حاجة إلى إرادة كائن حي عاقل ، فيها وحدها نجد الخير الأسمى والخير المطلق . من أجل ذلك كان تمثل القانون فى ذاته ، وهو ما يتم بالطبع عند الكائن العاقل وحده ، وجعل هذا التمثل ، لا الأثر المتوقع ، هو المبدأ المحدد للإرادة ، أقول من أجل ذلك كان هذا التمثل وحده هو الذى يؤلف ذلك الخير السامى الذى نصفه بأنه أخلاقى ، والذى نجده بالفعل حاضراً لدى الشخص الذى يعمل وفقاً له ولا يصح لنا أن ننتظره أول ما ننتظر من الأثر الناتج عن فعله (*) .

(*) قد يلومنى لائم فيزعم أننى إنما أبحث وراء كلمة الاحترام عن ملجأ من الإحساس الغامض آوى إليه ، بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصور عقلى . ولكن الاحترام وإن يكن إحساساً وعاطفة ، فليس إحساساً متلقى بالتأثر ، بل هو إحساس تولد تلقائياً عن طريق تصور عقلى ومن أجل ذلك فهو يتميز تميزاً نوعياً عن كل المشاعر من النوع الأول التى تتصل بالميل أو الخوف . إن ما أعرفه معرفة مباشرة كقانون أخضع له ، فإنما أعرفه بنوع من الاحترام ، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتى لقانون ما بغير توسط من جانب مؤثرات أخرى على حسّى . إن تحدّد الإرادة تحدداً مباشراً بواسطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام (٢١) ، بحيث يعتبر هذا الاحترام أثراً للقانون على الذات لا علة له . والواقع أن الاحترام هو تمثل قيمة تضارّ بحبى الذاتى . وهو لذلك شىء لا يمكن النظر إليه باعتباره موضوعاً للميل ولا للخوف ، وإن كان يحمل فى نفس الوقت شيئاً من الشبه معها جميعاً . وعلى ذلك فإن موضوع الاحترام هو القانون وحده ، القانون كما نفرضه نحن على أنفسنا ، =

(٢١) لا يمكن أن يعدّ الاحترام دافعاً أو باعثاً ، وإلا لما صلح أن يكون أساساً تقوم عليه الأخلاق . والاحترام لا يكون للأشياء ، وإذا وجّه للأشخاص فإنما يوجّه إليهم على اعتبار أنهم رموز أو أمثلة على الوفاء بالواجب . أما ما يقوله كانت هنا عن المشابهة بين الاحترام وبين الخوف من ناحية وبينه وبين الميل من ناحية أخرى فليس ذلك إلا من قبيل التشبيه . ذلك أن أقرب الأشياء شبهاً بالاحترام هو الإعجاب ، كما يقول هو نفسه فى « نقد العقل العملى » (الكتاب الأول ، الفصل الثالث) ، كما يبين فى « نقد ملكة الحكم » (٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩) كيف أن العاطفة التى نحملها للسامى Das Erhabene ترمز للاحترام الذى نحمله للقانون الأخلاقى .

ماذا عسى أن يكون هذا القانون الذى لا بد أن يحدد تمثلى له إرادتى ، دون التفات إلى الأثر الناجم عنه كيما يمكن تسمية هذه الإرادة بأنها خيِّرة على وجه الإطلاق ودون أدنى تحفظ ؟ لما كنت قد جردت الإرادة من كل الدوافع التى يمكن أن تنبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما ، فلن يتبقى غير الصورة القانونية العامة للأفعال على وجه الإجمال (٢٤)، وهى وحدها التى ينبغى أن تكون مبدأ للإرادة ؛ أى أنه ينبغى على دائماً أن أسلك السلوك الذى يمكننى من أن أريد أن تصبح مسلمتى قانوناً كلياً عاماً . هنا نجد أن مجرد الاتفاق التام مع القانون بوجه عام (دون الاستناد إلى قانون محدد قائم على أفعال معينة) هو مبدأ الإرادة وهو الذى ينبغى أن يكون مبدأ لها حتى لا يكون الواجب وهماً باطلاً وفكرة خرافية . إن العقل المشترك بين البشر ، فى تطبيقه لحكمه العملى ، يوافق تمام الموافقة على ما تقدم قوله ، ويجعل نصب عينيه دائماً المبدأ الذى انتهينا من ذكره .

=وبما هو قانون ضرورى فى ذاته. إننا نخضع له من حيث هو قانون، وذلك بغير الرجوع إلى الحب الذاتى ؛ أما من حيث أننا نفرضه على أنفسنا بأنفسنا ، فهو نتيجة لإرادتنا وفيه على الاعتبار الأول مشابهة مع الخوف ، وعلى الاعتبار الثانى مع الميل. إن كل احترام للشخص فهو فى واقع الأمر احترام للقانون (لقانون الاستقامة) الذى يضرب لنا ذلك الشخص المثل عليه . ولما كنا نرى من واجبنا أن نزيد من مواهبنا، فإننا نرى فى الشخص الموهوب مثالا للقانون(الذى يأمرنا بأن نأخذ أنفسنا بالدربة والمران لكى نتشبه به فى ذلك) وهذا هو الذى يجعلنا نحس نحوه بالاحترام . إن كل ما نصفه بالمنفعة Interesse (٢٣) الأخلاقية فإنما يتكوّن من الاحترام للقانون .

---

(٢٢) سيستعين كانت فيما بعد بفكرة الاستقلال الذاتى للإرادة Autonomie ليبين كيف أننا نحن أنفسنا مصدر التشريع الأخلاقى الذى نخضع له بمحض اختيارنا .

(٢٣) سيوضح كانت فيما بعد ما يقصده بالمنفعة . فالمنفعة عنده دافع يتمثله العقل ، ويستطيع أن يستمده إما من نفسه أو من الميول . وهناك منفعة خالصة ، أو إن شئت منفعة مجرد عن المنفعة ، وذلك حين يستمد الدافع من القانون الأخلاقى وحده ، لا من موضوع الفعل .

(٢٤) أى اتفاق الأفعال اتفاقاً تاماً مع القانون .

فلنلق على سبيل المثال هذا السؤال : ألا يجوز لى ، حين يشتد الضيق ، أن أعد وعداً بينما أبيت النية على عدم الوفاء به ؟ إننى أفرق ها هنا فى يسر بين المعنيين اللذين يمكن أن يحتملهما السؤال : أعنى إن كان من الفطنة أو مما يتفق مع الواجب أن أعد وعداً كاذباً ؟ قد يكون من الفطنة بغير نزاع أن ألجأ إلى ذلك فى أكثر من مرة . بيد أننى سأجد أنه لا يكفى أن أخرج بنفسى من مأزق راهن بالالتجاء إلى هذه الوسيلة ، بل إن على أن أتدبر الرأى جيداً . فقد تسبب لى هذه الكذبة بعد ذلك مضايقات أشد وأعظم من تلك التى أحاول الخلاص منها الآن ؛ ولما كانت النتائج ، على الرغم من كل ما أزعمه لنفسى من دهاء لا يمكن التكهن بها بسهولة ، وكان فقدى لثقة إنسان آخر قد يتجاوز فى ضرره كل شر أحاول الآن أن أتحاشاه ، أقول إن على أن أسأل نفسى : أليس أبعد من ذلك فطنة أن أجعل مسلكى هنا وفقاً لمسلمة عامة وأن أعود نفسى على ألا أبذل وعداً لا أنوى الوفاء به ؟ غير أنه سرعان ما يتجلى لى ها هنا أن مثل هذه المسلمة إنما تقوم دائماً على النتائج التى أخشى الوقوع فيها . على أن الصدق الذى يصدر عن شعور بالواجب يختلف اختلافاً تاماً عن الصدق الذى يصدر عن خوف من النتائج الضارة : فبينما يحتوى تصور الفعل فى ذاته فى الحالة الأولى على قانون لى ، يكون علىَّ فى الحالة الثانية أن أتطلع فى جهة أخرى لأتبين أى النتائج يمكن أن ترتبط بالفعل بالنسبة لى . ذلك لأننى إن حدت عن مبدأ الواجب ، فإننى أكون بذلك قد أقدمت على شر لا مراء فيه أبداً ؛ ولكننى إن خرجت على مسلمتى التى أصدر فيها عن فطنة فقد يعود على ذلك فى بعض الأحوال بفائدة كبيرة ، وإن كان الْتزامى لها بالطبع أدعى إلى مزيد من الأمن والاطمئنان . إن أمضى الوسائل وأبعدها عن الخطأ لتعليم نفسى فيما يتعلق بالإجابة على هذا السؤال : هل الوعد الكاذب يتفق مع الواجب؟ ، هى ان أسأل نفسى : هل يرضينى أن تصبح مسلمتى (التى تجعلنى أخرج من مأزق

حرج باللجوء إلى وعد كاذب) قانوناً عاماً (ينطبق عليّ كما ينطبق على الآخرين) وهل يمكنني أن أقول لنفسي : يستطيع كل امرئ أن يعد وعداً كاذباً حين يجد نفسه في مأزق لا يعرف وسيلة أخرى للخروج منه ؟ إنني إن فعلت ذلك فسرعان ما أدرك أنني قد أريد الكذبة ولكنني لن أستطيع بحال أن أريد قانوناً عاماً يأمر بالكذب ؛ ذلك لأن وجود مثل هذا القانون سيمتنع معه في الحقيقة وجود أي وعد من الوعود ، إذ سيكون من العبث حينئذ أن أعلن عن إرادتي المتعلقة بأفعالي المقبلة لغيري من الناس الذين لن يعتقدوا في صدق هذا الإعلان ، أو الذين إن آمنوا به متسرعين فسوف يحاسبونني بنفس العملة في المستقبل ، مما يترتب عليه أن تهدم مسلمتي نفسها بالضرورة ، بمجرد أن يُجعَل منها قانون عام .

وإذن فالسؤال عما ينبغي علي أن أعمله ، كيما يكون فعلي الإرادي خيراً من الوجهة الأخلاقية ، لا يحتاج مني للإجابة عليه إلى إرهاف حس بعيد المدى . يكفيني ، وأنا العديم الخبرة عن مجرى الكون ، العاجز عن مواجهة كل ما يقع فيه من أحداث ، أن أسأل نفسي : هل تستطيع أن تريد لمسلمتك أن تصبح قانوناً عاماً ؟ فإذا كان الجواب بالنفي فإن المسلمة تكون جديرة بأن تطرح جانباً ، ولن يكون مرد ذلك في الحقيقة إلى ضرر قد ينجم عنها ويلحق بك أو بغيرك من الناس ، بل لأنها لا تصلح أن تكون مبدأ يجد مكانه في تشريع عام ممكن ؛ لكن العقل يجبرني على الاحترام المباشر لمثل هذا التشريع ، وهو احترام قد لا أدرك حقاً في هذه اللحظة علام يستند (وذلك موضوع يمكن الفيلسوف أن يبحثه) ، ولكنني أفهم منه على الأقل أنه تقدير للقيمة التي تعلو علواً كبيراً عن قيمة كل ما يمتدحه الميل ، وأن ضرورة أفعالي التي أقوم بها عن احترام خالص للقانون العملي هي ما يؤلف الواجب ، وهو الذي لا بد لكل دافع من أن يفسح له المكان ، لأنه شرط الإرادة الخيّرة في ذاتها ، التي ترتفع قيمتها فوق كل شيء .

بهذا نكون قد توصـــلنا فى المعرفة الأخلاقية للعقل الإنسانى المشترك (٢٥) إلى مبدئها ، وهو مبدأ لا تفكر فيه حقاً فى شكل كلى عام على حدة ، وإن كانت تجعله فى الواقع دائماً نصب عينيها وتحتاج إليه قاعدة لأحكامها . ومن السهل علينا أن نبين كيف أنها بهذه البوصلة التى تضعها فى يدها تستطيع فى كل ما يعرض لها من حالات أن تميز تمييزاً تاماً بين ما هو خير وبين ما هو شر ، بين ما يتفق مع الواجب وبين ما يتنافى معه ، هذا إذا تمكنا ــ دون حاجة إلى أن نعلمها شيئاً على الإطلاق ــ من توجيه انتباهها ، كما فعل سقراط (٢٦) ، إلى مبدئها ، وأن نبين أن الإنسان ليس فى حاجة إلى علم ولا فلسفة لكى يعرف ما ينبغى عليه أن يفعل لكى يكون أميناً وخيِّراً ، لا بل ليكون حكيماً وفاضلاً . ويستطيع المرء أن يفترض هنا سلفاً أن المعرفة بما ينبغى على الإنسان أن يفعل وبما عليه بالتالى أن يعرف يجب أن تكون أمراً يخص كل إنسان ، ولو كان من أعم عامتهم . وهنا لا يستطيع الإنسان أن يملك نفسه من الإعجاب إذ يرى كيف أن ملكة الحكم العملية فى الفهم الإنسانى المشترك تتقدم على ملكة الحكم النظرى

---

(٢٥) يتميَّز العقل الفلسفى بأنه يدرك الكلى المجرد ، بينما يتميَّز العقل المشترك بين الناس بأنه يدرك الواقع الجزئى المتعين .

(٢٦) يذهب سقراط ، كما هو معلوم ، إلى أن كل إنسان يحمل الحقائق الأخلاقية فى نفسه . فهو ليس فى حاجة إلى أن يتلقاها من الخارج ، بل يكفى أن يتأمل فى طبيعته الإنسانية ليكتشفها كامنة فيها . كذلك يعتقد كانت أن الوجدان المشترك يكفى للحكم على ما هو خير وما هو شرّ من الوجهة الأخلاقية . ففكرهما إذن مشترك فى هذه النقطة ، إلى جانب اشتراكهما فى الكفّ من المطامع المتطرفة التى يصبو إليها التأمل المجرد ، أو العقل النظرىّ بلغة كانت ، وإعلائهما من شأن الأخلاق . ولكن منهج سقراط الذى يعرف بالمنهج التوليدى يحلّل الآراء الشائعة ليستخلص منها العنصر المادىّ الذى تتألف منه التعريفات الكلية ، ويرد أحكام الوجدان إلى نماذج عامة . أما كانت فيحلّل الوجدان المشترك ليستخلص منه العنصر الصورىّ أو القانون الضرورىّ الذى يعتبر مقياس الحكم الأخلاقى على السلوك ؛ فهو حين يحلّل فعلاً من الأفعال التى تتفق مع الواجب يريد الوصول إلى الأساس العقلى الخالص الذى تقوم عليه إمكانية هذا الفعل ، أى يريد الوصول إلى الملكية العقلية مصدر كل تشريع قبلى .

فيه . فحين يخاطر العقل العام فى استخدامه لملكة الحكم الأخيرة وينأى بنفسه عن قوانين التجربة ومدركات الحواس فإنه يقع وقوعاً ظاهراً فى معميات وتناقضات مع نفسه ، ويتردى على الأقل فى عماء من البلبلة والغموض والاضطراب(٢٧) . أما فى المجال العملى فإن ملكة الحكم تبدأ فى إظهار مزاياها عندما يستبعد الفهم المشترك كل الدوافع الحسية من القوانين العملية . بل إنه [أى الفهم المشترك] سيعمد عندئذ إلى التدقيق فى أحكامه ، إما لأنه يريد أن يحاسب ضميره وبعض مطالبه فيبالغ فى الحساب فيما يتعلق بما ينبغى أن يعد خيراً ، وإما لأنه يريد أن يحدد قيمة الأفعال تحديداً تاماً بما يعود عليه هو نفسه بالفائدة ؛ وأهم من ذلك كله أنه يستطيع فى الحالة الأخيرة أن يبث فى نفسه الأمل بأنه سيوفق من ذلك إلى مثل ما قد يرجو الفيلسوف أن يوفق إليه ، بل لقد يكون اطمئنانه من هذه الناحية أشد من اطمئنان الفيلسوف ، ذلك لأن هذا الأخير لا يملك مبدأ آخر غير المبدأ الذى لديه ، ولكنه قد يتعرض فى سهولة إلى إفساد حكمه بمجموعة من الاعتبارات الغريبة التى لا تتصل بصميم الموضوع وإلى الزيغ به عن الاتجاه المستقيم. أليس أدنى للصواب إذن أن نقف فى الأمور الأخلاقية عند حكم العقل المشترك وألا نلجأ إلى الفلسفة إلا فى أقصى الحالات لنجعل نظام الأخلاق أتم وأوضح ، ونبسط القواعد المتعلقة به بطريقة تجعلها أكثر صلاحية للاستعمال (وأكثر من ذلك صلاحية للمناقشة) لا لكى

(٢٧) هذا هجوم موجه إلى المذاهب التى يسميها كانت بالمذاهب الدجماطيقية (أى الاعتقادية اعتقاداً مترمتاً دون أساس من التجربة ودون إخضاع العقل للنقد المنظم) التى تقع فى هذه الأخطاء حين تأخذ الظواهر على أنها أشياء فى ذاتها وحين تدعى المعرفة بموضوعات تتعدى بطبيعتها حدود التجربة — هذه المذاهب جميعاً فى حاجة إلى « محكمة » يعقدها لها العقل الخالص ليميز مطامحها العادلة من مطامحها الباطلة ، ويجرى عليها أحكامه النقدية وفقاً لقوانينه الأبدية التى لا تتغير . فليس النقد الكانتى فى نهاية المطاف إلا دعوة للإنسان إلى أن يحاول معرفة ذاته من جديد ، ويدرك حدودها وطاقاتها ، ويميز ما يستطيع مما لا يستطيع ، أى إلى التواضع فى أصدق معانيه (راجع المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص) .

نحيد بالفهم الإنسانى المشترك، حتى من وجهة النظر العملية، عن بساطته السعيدة، أو نسلك به عن طريق الفلسفة طريقاً جديداً فى البحث والتعليم؟

إن البراءة شىء رائع حقاً ، غير أنه مما يدعو للأسف أنها لا تحسن المحافظة على نفسها وأنها تتعرض بسهولة للمغريات . ولذلك كانت الحكمة نفسها – وهى التى تكمن فيما يأتى الإنسان وما يدع من أفعال أكثر مما تكمن فى المعرفة ؛ فى حاجة إلى العلم ، لا لكى تتزود منه ، بل لكى تضمن لأوامرها الذيوع والاستمرار . إن الإنسان عندما يواجه كل أوامر الواجب التى يصورها له العقل جديرة بكل إكبار يحس فى نفسه مقاومة شديدة تتمثل فى حاجاته وميوله التى يتلخص إشباعها جميعاً لديه فى كلمة السعادة . ثم يصدر العقل أوامره فى إصرار غير متنازل للنزعات عن شىء ، وفى نفس الوقت بنوع من الإغضاء من شأن تلك المطامح المتهورة التى تبدو فى ظاهرها مشروعة والتحقير منها (والتى لا يكاد يفلح أمر ما فى إبطالها) .

من ذلك يتولد ديالكتيك طبيعى ، أو نزعة إلى مغالطة قوانين الواجب المحكمة بالباطل ، والتشكيك فى صلاحيتها أو على الأقل فى نقائها وإحكامها ، وجعلها ملائمة ما أمكن لرغباتنا وميولنا ، أى إفسادها من أساسها والقضاء على كل مالها من جدارة ، الأمر الذى لا يستطيع العقل العملى فى نهاية المطاف أن يحبذه .

وهكذا يدفع العقل الإنسانى المشترك ، لا عن حاجة إلى التأمل النظرى (لا تعتريه أبداً ما بقى مكتفياً بكونه عقلاً سليماً) بل عن دوافع عملية بحتة ، إلى الخروج من دائرته والسير خطوة فى حقل فلسفة عملية ، لكى يحصل هناك على معلومات وتوجيهات واضحة تتعلق بمصدر مبدئها وبالتحديد السليم لهذا المبدأ ، ومعارضة المسلمات التى تقوم على الحاجة والميل ، حتى يتيسر له أن ينتزع نفسه من المطامح المتعارضة التى تواجهه من كلا الجانبين ، ولا يخاطر بإضاعة كل المبادئ

الأخلاقية الأصيلة عن طريق اشتراك المعنى[1] الذى يمكن أن يقع فيها بسهولة . وهكذا ينشأ فى استعمال العقل العملى المشترك ، عند ما يهذب نفسه ، ودون أن يلاحظ ذلك ، ديالكتيك يجبره على أن يلتمس العون من الفلسفة ، تماماً كما يحدث له فى الاستعمال النظرى ؛ ولن يتيسر له لا فى الحالة الأولى ولا فى الحالة الثانية أن يجد الراحة إن لم يجدها فى نقد واف لعقلنا .

(١) أى احتمال اللفظ معنيين أو أكثر .

القسم الثاني

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق

الانتقال من الفلسفة الأخـــلاقية الشعبية
إلى ميتافيزيقيا الأخـــلاق

إذا كنا حتى الآن قد استخلصنا تصورنا عن الواجب من الاستعمال المألوف لعقلنا العملى ، فلا ينبغى أن نستنتج من ذلك أننا تناولناه تناول تصور تجريبي (٢٨) . بل الأولى من ذلك أننا نلاقى ، حين ننتبه إلى تجربة مايأتيه الناس وما يدعون من ألوان السلوك ، شكاوى كثيرة ، وباعترافنا نحن عادلة ، من أن المرء لا يستطيع أن يسوق أمثلة مؤكدة عن نية السلوك عن شعور بالواجب ، وأنه إن تكن هناك بعض الأفعال التى تحدث بما يتفق وما يأمر به الواجب ، فإن ذلك لايمنع من الشك فيما إذا كانت قد حدثت حقاً عن شعور بالواجب وفيما إذا كانت تحتوى تبعاً لذلك على قيمة أخلاقية (٢٩) . ولذلك وجد فى جميع الأزمان فلاسفة أنكروا حقيقة هذه النية فى الأفعال الإنسانية إنكاراً تاماً ونسبوا كل شىء إلى الأثرة المتفاوتة الحدة ، ولكن ذلك لم يجعلهم يرتابون فى صحة التصور الأخلاقى ، بل لقد تحدثوا والحزن يملأ أفئدتهم عن ضعف الطبيعة البشرية وعدم صفائها ، هذه الطبيعة البشرية التى تبلغ حقاً من النبل مبلغاً يجعلها تضع فكرة

---

(٢٨) يظل العقل عقلاً ، أى ملكة مستقلة عن التجربة ، حتى فى استعماله الشائع المألوف . وقد أدى التحليل السابق فى القسم الأول إلى استخلاص فكرة الواجب ، واعتبارها مبدأ لجميع الأحكام الأخلاقية لا مجرّد معطى من بين معطيات وجدانية أخرى .

(٢٩) أى أن الأفعال التى يحدث لها أن تتفق مع الواجب دون أن يكون الإنسان قد أدّاها عن شعور بالواجب أفعال مشروعة لا أفعال أخلاقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإذا كانت خيرة بنصّها فليست خيرة بروحها .

كهذه جديرة بالاحترام قاعدة ترتكز عليها ، كما يجعلها فى الوقت نفسه تبلغ من الضعف مبلغاً يجعلها تعجز عن اتباعها فلا تستعمل العقل ، الذى كان ينبغى أن يشرّع لها القوانين ، إلا لكى يهتم بتحقيق ميولها ، سواء أخذت هذه الميول مفردة ، أو أخذت على أفضل تقدير فى مجموعها ، بالتقريب بين بعضها البعض ما أمكن ذلك .

والواقع أنه يستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة وبيقين تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الأفعال متفق مع الواجب ، على مبادئ أخلاقية وعلى تصور للواجب فحسب . فقد يتفق لنا حقاً فى بعض الأحيان ، برغم الامتحان الأدق لأنفسنا ، ألا نجد شيئاً على الإطلاق كان يمكن أن يبلغ من القوة مبلغاً يدفعنا معه إلى إتيان هذا الفعل الخيّر أو ذاك أو على الإقدام على هذه التضحية الكبيرة أو تلك دون أن يصدر عن المبدأ الأخلاقى للواجب ؛ غير أننا لانستطيع أن نستنتج من ذلك بما لايدفع الشك أنه لم يكن هناك حقاً دافع خفى من دوافع الأثرة ، تستتر تحت سراب تلك الفكرة وكان هو العلة الحقيقية التى عينت الإرادة وأننا نشاء إلا أن نملّق أنفسنا بدافع أكثر نبلاً ندعيه لأنفسنا زوراً بينما نحن فى الواقع لانستطيع أبداً ، لو امتحنا أنفسنا فى سبيل ذلك أشق امتحان ، أن نصل إلى الدوافع المستترة ، ومرد ذلك إلى أننا حين نكون بصدد الكلام عن القيمة الأخلاقية ، لا نهتم بالأفعال التى يراها الإنسان ، بل بالمبادئ الباطنة التى قامت عليها والتى لايمكن الإنسان أن يراها .

إن الذين يسخرون من الأخلاق كلها كما لو كانت محض خرافة نسجها الخيال الإنسانى الذى يتجاوز حدود نفسه بالغرور ، لا يمكن أن يسدى إليهم الإنسان خدمة أكثر موافقة لهواهم من التسليم لهم بأن تصورات الواجب (بمثل ما يحلو للإنسان ، طلباً للراحة ، أن يقنع نفسه بأن الأمر كذلك بالنسبة لسائر التصورات) يجب أن تستنبط من

التجربة وحدها ؛ فبهذا الاعتراف يتيح لهم الإنسان نصراً محققاً (٣٠) .
أريد أن أسلم ، بدافع من المحبة للإنسان ، أن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب ؛ غير أن الإنسان حين ينظر عن كثب إلى ما تنطوى عليه وما تهدف إليه ، فإنه يصطدم فى كل مكان بالنفس العزيزة التى تطل دائماً برأسها وعليها تستند مقاصد هذه الأفعال ، لا على الأمر الصارم للواجب ، الذى كثيراً ما يتطلب من الإنسان إنكار الذات ، ولا يحتاج المرء إلى أن يكون بالضرورة عدواً للفضيلة ، بل يكفى أن يكون مراقباً موضوعى النظرة (*) ، لا يأخذ الرغبة الجارفة إلى الخير من فوره مأخذ الخير الحقيقى ، أقول لا يحتاج الإنسان إلى ذلك لكى يتسنى له (وبالأخص حين تتقدم به السن ويكتسب ملكة الحكم التى أنضجتها التجربة وزادت الملاحظة من حدتها) فى لحظات معينة أن يراوده الشك فيما إذا كانت هناك بالفعل فضيلة حقة فى هذا العالم . وهنا لا يستطيع شىء أن يقينا من السقطة التامة عن أفكارنا عن الواجب ويحفظ فى نفوسنا الاحترام المتين لقانونه إن لم يكن ذلك هو الاقتناع الواضح بأنه ، حتى لو لم توجد أبداً أفعال انبثقت من هذه المنابع الصافية ، فإن الأمر هنا لا يدور بحال من الأحوال حول ما إذا كان هذا الفعل أو ذاك قد حدث ، بل يتعلق بأن العقل بذاته ، مستقلا عن كل الظواهر ، يأمر بما ينبغى أن يحدث وأن هناك بالتالى أفعالا لعل العالم لم يضرب لها أدنى مثال حتى هذه اللحظة ولعله أن يشك كل الشك فى إمكان القيام بها ويبنى كل شىء على التجربة ومع ذلك

(٣٠) يعتبر كانت النزعة التجريبية الخالصة عدواً للأخلاق كما هى عدو العلم ، لأنها تلغى أو تنكر شروط كل يقين موضوعى كما تشكك فى وجود القوانين الأولية المستقلة عن التجربة . ومع ذلك فعلينا ألا ننسى أنه لولا النزعة التجريبية الإنجليزية (وبخاصة عند هيوم) التى أيقظته ، على حد تعبيره ، من سباته الاعتقادى فنهض يرد عليها ويثبت إمكانية المبادئ القبلية الضرورية لما قامت لنقده قائمة .

(*) حرفياً : بارد الدم .

فهي أفعال أمر بها العقل أمراً لا رجعة فيه ، وأن الوفاء الخالص في الصداقة على سبيل المثال أمر لا ينفك كل إنسان مطالباً به حتى لو لم يوجد على ظهر الأرض حتى الآن صديق وفيّ واحد ، ذلك لأن هذا الواجب بما هو واجب على الإطلاق متضمّن قبل كل تجربة في فكرة العقل الذي يحدد الإرادة عن طريق مبادئ أوّلية .

فإذا أضفنا إلى هذا أننا إذا أردنا ألا نجرد تصور الأخلاق من كل صدق ومن كل علاقة بموضوع من الموضوعات الممكنة ، فإننا لا نستطيع أن ننازع في أن قانونه يبلغ في دلالته من الاتساع ما يحتم صلاحيته لا بالنسبة للناس وحدهم بل بالنسبة لكل كائن عاقل على الإطلاق ولا تحت شروط عرضية وباستثناءات معينة فحسب بل صلاحية ضرورية مطلقة ، ومن هذا يتضح أنه ما من تجربة على الإطلاق يمكنها أن تسمح لنا حتى بمجرد استنتاج مثل هذه القوانين الضرورية . إذ بأي حق يمكننا أن نضع موضع الاحترام المطلق ونجعل قاعدة عامة لكل طبيعة عاقلة شيئاً ربما لا يصح إلا تحت الشروط العرضية للإنسانية ؟ وكيف يتسنى لنا أن نعد القوانين التي تحدد إرادتنا ، قوانين لتحديد إرادة الكائن العاقل على الإطلاق ، وألا نعدّها قوانين صالحة لنا حتى تكون كذلك ، إن كانت قوانين تجريبية فقط ولم تكن قوانين قبلية محضة تنبع عن عقل خالص ولكنه عملي ؟

وليس في مقدور الإنسان فضلاً عن ذلك أن يسيء إلى الأخلاق إساءة أبلغ من محاولة استخلاصها من أمثلة تجريبية . ذلك لأن كل مثل يقدم لي عنها ينبغي أن يحكم عليه هو نفسه قبل ذلك وفقاً لمبادئ الأخلاق ، لكي نتبين إن كان جديراً بأن يعد مثلاً أصيلاً ، أعني أنموذجاً ؛ ولكن من المحال عليه أن يعطينا بادئ ذي بدء تصور الأخلاق . إن قديس الإنجيل نفسه ينبغي أن يقارن بالمثال الذي لدينا

عن الكمال الخلقى قبل أن نصفه بأنه كذلك (٣١) ؛ وفضلاً عن ذلك فإنه يقول عن نفسه : كيف تدعوننى (وأنا الذى ترونه) خيِّراً ؟ لا أحد خيِّر (أنموذج للخير) سوى الله الواحد (الذى لا ترونه) . ولكن من أين لنا بتصور الله بوصفه الخير الأسمى (٣٢) ؟ إنه لم يأتنا إلا من الفكرة التى يرسمها العقل قبلياً عن الكمال الخلقى ويربطها بتصور إرادة حرة ربطاً لا انفصام له . إن المحاكاة لا مكان لها فى مجال الأخلاق ؛ والأمثلة تفيد فى الحفز والتشجيع فحسب ، أى أنها تخرج إمكان القيام بتنفيذ ما يأمر به القانون من دائرة الشك ؛ إنها تقرب للعيان ما تعبر عنه القاعدة العملية تعبيراً عاماً ولكنها لا يمكن أن تبرر أبداً أن يطرح الأصل الحقيقى ، الذى يستقر فى العقل ، جانباً ويهتدى المرء بالأمثلة .

فإذا صح القول بعدم وجود مبدأ أعلى أصيل للأخلاق يقوم بالضرورة على العقل الخالص وحده مستقلاً عن كل تجربة ، فإننى أعتقد أنه لن يكون هناك ما يدعو حتى للسؤال عما إذا كان من الخير أن نعرض هذه التصورات عرضاً عاماً (مجرداً) على نحو ما هى موجودة قبلياً مع جملة المبادئ المتصلة بها ، على فرض أن المعرفة (الجديرة بهذه الكلمة) ينبغى أن تفترق عن المعرفة المشتركة وأن تحمل اسم المعرفة الفلسفية . ولكن يبدو أن هذا السؤال لا غنى عنه فى زماننا هذا . ذلك لأننا إن جمعنا الأصوات لنعرف ما يقف منها فى صف المعرفة العقلية الخالصة النقية من كل تجربة ، وبالتالى ميتافيزيقا الآيين (*)

---

(٣١) يذهب كانت فى كتابه « الدين فى حدود العقل البسيط » إلى أن تجسد المبدأ الخير فى شخص ابن الله إنما هو نتيجة لحاجة الإنسان إلى التعبير عن فكرة الجمال الأخلاقىّ الخالص فى صورة مثل أعلى . ولكن هذه الفكرة نفسها هى التى تضفى على المثل الأعلى قيمته الأخلاقية العالية .

(٣٢) يميّز كانت بين الخير الأسمى الأصلى وبين الخير الأسمى المشتق عنه . فالله هو الخير الأسمى الأصلى ، وهو بهذه المثابة علّة الخير الأسمى المشتق ، أو أفضل العوالم ، الذى ينبغى أن يسود فيه الاتفاق التام بين الفضيلة والسعادة .

(*) الآيين : العادات والآداب وأنواع السلوك المرعية تقليداً .

وما يختار منها الفلسفة العملية الشعبية ، فإننا سرعان ما نخمن أى الكفتين هى الراجحة فى الميزان .

إن الهبوط إلى التصورات الشعبية أمر محمود حقاً ، إذا تيسر قبل ذلك أن نرتفع إلى مبادئ العقل الخالص ونبلغ من ذلك مبلغاً يرضينا إرضاء تاماً . ومعنى هذا أن نؤسس مذهب الأخلاق أولاً على الميتافيزيقا فإذا رسخ بنيانها عمدنا بعد ذلك إلى تيسيرها بالتناول الشعبى . أما أن نسمح بذلك منذ البحث الأول ، الذى تتوقف عليه صحة المبادئ ، فأمر بالغ الخلف والاستحالة . إن الأمر لا يقتصر على أن هذه العملة لن تستطيع أن تزعم لنفسها شرف فلسفة شعبية حقيقية فحسب ، وهو شرف نادر عزيز المنال ، إذ ليس من الفن فى شىء أن يكون الإنسان مفهوماً لعامة الناس حين يضحى بكل عمق فى التفكير ؛ بل إنه لن ينتج عنها غير خليط يثير الاشمئزاز ، خليط من الملاحظات التى التقطت باليمين والشمال ومن مبادئ أنصاف العقول ، يرتع فيه أصحاب العقول الضحلة ، وينعمون ، لأنهم يحتاجون إليه فى هذرهم اليومى ، ولا يجد فيه ذوو البصيرة إلا الاضطراب الذى لا يملكون فى سخطهم عليه وعجزهم مع ذلك عن حماية أنفسهم منه إلا أن يحولوا أعينهم عنه ؛ وإذا كان هناك فلاسفة ينفذون بأبصارهم خلال هذا السراب الخادع فإنهم لا يجدون مع ذلك من يصغى السمع إليهم إلا قليلاً ، حين يحذرون بعض الوقت من الشعبية المزعومة ويتبينون أنه لا يتسنى للإنسان أن يكون شعبياً بحق حتى يحصل أنظاراً معينة ويصل إلى آراء محددة .

حسب الإنسان أن يتأمل المحاولات التى وضعت فى الأخلاق وفقاً لذلك الذوق المفضل ، وسرعان ما سيجد القدر الخاص للطبيعة الإنسانية (وكذلك بين حين وآخر فكرة طبيعة عاقلة على الإجمال) توصف تارة بالكمال وتارة أخرى بالسعادة ، وتسمى هنا عاطفة أخلاقية وهناك مخافة الله ، من هذا شىء ومن ذلك شىء آخر ، والكل

فى خليط عجيب ، دون أن يخطر للإنسان أن يسأل نفسه إن كان عليه أن يبحث فى المعرفة بالطبيعة الإنسانية (التى لا نستطيع أن نستمدها إلا من التجربة وحدها) عن مبادئ الأخلاق ، وحين لا يجد أن الأمر كذلك ، وأن هذه المبادئ قبلية بحتة ، خالصة من كل عنصر تجريبى ، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا فى تصورات العقل الخالصة لا فى أى موضع آخر ، عندئذ لا يخطر له أن يصمم على أن يعزل هذا المبحث عزلاً تاماً بوصفه فلسفة عملية بحتة أو (إذا جاز لنا أن نستعمل اسماً ساءت سمعته) بوصفه ميتافيزيقا (*) أخلاق ، فيصل بها ، مستقلة بذاتها ، إلى أقصى درجات تمامها وأن يسأل الجمهور ، الذى يطالب بالتناول الشعبى ، الصبر إلى نهاية هذه المهمة .

ولكن ميتافيزيقا الأخلاق هذه ، المستقلة استقلالاً تاماً ، والتى لا تختلط بالأنثروبولوجيا [بعلم الإنسان] ولا باللاهوت ، لا بالفزياء ولا بما فوق الفزياء (٣٣) ، وأقل من ذلك اختلاطها بالخواص الخفية (التى يمكن أن نسميها تحت الفزيائية) أقول إن هذه الميتافيزيقا ليست فحسب مقوماً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية للواجبات محددة تحديداً أكيداً ، بل هى كذلك فى الوقت نفسه أمر مرغوب فيه على أقصى درجة من الأهمية لأجل إتمام تعليماتها إتماماً فعلياً ، ذلك لأن تصور الواجب والقانون الأخلاقى بوجه عام تصوراً خالصاً غير مختلط بأية

(*) يستطيع المرء، إذا شاء ، (على نحو ما يفرّق بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وبين المنطق البحت والمنطق التطبيقى) أن يفرّق بين الفلسفة البحتة للأخلاق (ميتافيزيقا الأخلاق) وبين الفلسفة التطبيقية لها (أى المطبقة على الطبيعة الإنسانية) . بفضل هذه التسمية يذكّر الإنسان على الفور بأن المبادئ الأخلاقية لا ينبغى لها أن تؤسس على الخصائص المتعلقة بالطبيعة الإنسانية بل ينبغى أن تكون قائمة بذاتها على نحو قبلى ، وأنه ينبغى أن تستنبط من مثل هذه المبادئ قواعد عملية تصلح لتطبيقها على الطبيعة الإنسانية ، كما تصلح لكل طبيعة عاقلة .

(٣٣) يريد كانت بما فوق الفزياء (الهيرفيزيقا) معرفة الموضوعات التى تقع خارج حدود التجربة .

إضافة غريبة من عوامل الإثارة التجريبية ، له على القلب الإنسانى ، عن طريق العقل وحده (الذى يدرك عندئذ لأول مرة أنه بذاته يمكن أيضاً أن يكون عقلاً عملياً) من الأثر ما يفوق فى قوته كثيراً سائر الدوافع (*) التى يمكن الإنسان أن يستمدها من حقل التجربة . إنه فى وعيه بكرامته ليحتقر هذه الدوافع ويتمكن شيئاً فشيئاً من السيطرة عليها ؛ وفى مقابل ذلك نجد أن مذهباً مختلطاً فى الأخلاق ، يتألف من دوافع مختلفة من العواطف والميول وفى الوقت نفسه من تصورات عقلية ، لا بد أن يجعل الوجدان يتذبذب بين دوافع لا تندرج تحت مبدأ من المبادئ قد يمكن بالمصادفة البحتة أن تؤدى إلى الخير وقد تقود فى معظم الأحيان إلى الشر .

يتبين مما سبق بوضوح أن مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خالصة فى العقل ، سواء فى ذلك العقل الإنسانى المشترك والعقل التأملى المجرد الذى بلغ أقصى درجات التأمل

(*) بين يدى رسالة موجهة إلىّ من صاحب السعادة الفيلسوف الممتاز زولتسر Sulzer (يوهان جورج زولتسر ١٧٢٠—١٧٧٩ ينتمى إلى جماعة الفلاسفة الشعبيين . أهم أعماله كتابة عن النظرية العامة للفنون الجميلة. المترجم) يسألنى فيه : ماذا عسى أن يكون السبب فى كون مذاهب الفضيلة ، على ما فيها من أدلة مقنعة للعقل، محدودة مع ذلك فى آثارها الفعلية . وقد تأخر ردى على هذا السؤال حتى أحشد له من الأسباب ما يجعل الإجابة عليه وافية . ليس هناك من سبب يمكن إعطاؤه لتعليل هذه الظاهرة إلا أن القائمين على تدريس هذه المذاهب لم يتفقوا اتفاقاً تاماً على التصورات التى يستخدمونها ولم يرتفعوا بها إلى درجة الصفاء الخليق بها ، وبينما هم يحاولون أن يصلوا بها إلى أفضل حال ممكن فيحفزون الدوافع فى كل مكان إلى الخير الأخلاقىّ ، لكى يجعلوا الدواء قوىّ الأثر ظاهر المفعول ، نجدهم بذلك يفسدونها . ذلك لأن أعمّ الملاحظات يبين لنا أنه إذا تصور الإنسان فعلاً من أفعال الاستقامة ، مجرداً من كل رغبة فى المنفعة أياً كانت فى هذا العالم أو فى عالم آخر ، تقوم به نفس ثابتة لا تؤثر عليها أقوى المغريات التى تتولّد عن إحساس بالحاجة والضنك أو عن إغراء بمصلحة معينة ، وكيف أن مثل هذا الفعل يخلّف وراءه بمسافة بعيدة ويكسو بالظلام كل فعل مماثل كان الحافز عليه ، ولو بأقل درجة ممكنة ، دافع غريب ، كما يرتفع بالنفس ويستثير فيها الرغبة فى القيام بمثل ذلك الفعل . حتى الأطفال فى متوسط العمر يحسّون بهذا الانطباع ، ومن واجب المربّين ألا يصوروا لهم الواجبات على غير هذه الصورة.

والتجريد (٣٤) ، وأنه لا يمكن استخلاصها [أى التصورات الأخلاقية] من أية معرفة تجريبية هى لهذا السبب معرفة عارضة ؛ وأن فى صفاء منشئها تكمن جدارتها التى تجعلها صالحة لأن تكون أسمى المبادئ العملية التى نهتدى بهديها ، وأننا فى كل مرة نضيف إليها عنصراً تجريبياً إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة ؛ وأن الأمر لا يقتصر على أن يكون ضرورة قصوى تتطلبها الناحية النظرية فحسب ، حين نكون بصدد التأمل المجرد ، بل إن من أهم الأمور من الناحية العملية أن تستقى تصوراتها وقوانينها من منبع العقل الخالص ، وأن نقدمها نقية خالصة غير مختلطة بشىء ، بل نزيد على ذلك فنحدد مدى هذه المعرفة العقلية العملية التى هى مع ذلك معرفة خالصة ، أى كل طاقة العقل العملى(٣٥) ، وأن نتحاشى بذلك أن نجعل المبادئ متوقفة على الطبيعة الخاصة للعقل الإنسانى (٣٦) ، وذلك بقدر ما تسمح به الفلسفة التأملية ، وما قد تجد فى بعض الأحيان أنه أمر ضرورى لا غنى عنه ، [وأن نجعل فى اعتبارنا] أنه لما كان ينبغى للقوانين الأخلاقية أن تكون صالحة لكل كائن عاقل على الإطلاق ، فإن من الواجب أن تستنبط من التصور « الكلى » للكائن العاقل بوجه عام ، وأن نجعل كل أخلاق لكون فى حاجة إلى علم الأنثروبولوجيا لتطبيقها على بنى الإنسان ، أول ما نجعلها مستقلة عن هذا العلم الأخير استقلالاً تاماً ، على أساس أنها فلسفة خالصة ، أى ميتافيزيقا (الأمر الذى يسهل صنعه فى هذا النوع من المعرفة النقية من كل خليط نقاء تاماً) موقنين ونحن نفعل ذلك أن من العبث ،

---

(٣٤) الفرق بين وضوح المعرفة بالمبادئ فى العقل الفلسفى وبينه فى العقل المشترك فرق منطقى لا فرق واقعى .

(٣٥) وتلك هى المهمة التى يلقيها كانت على عاتق النقد .

(٣٦) بمعنى أن العقل الإنسانى ، الذى هو عقل متناه محدود الطاقة ، لا يمكنه أن يعرف من الموضوعات إلا ما كان داخلاً فى إطار العيان الحسى Anschauung ، ولذلك كان من الواجب عليه أن يصوغ مبادئه بحيث تكون صالحة للتطبيق فى مجال التجربة .

إذا لم تكن لدينا مثل هذه الميتافيزيقا ، لا أقول أن نحدد على وجه الدقة للحكم التأملي العنصر الأخلاقي للواجب في كل ما يطابق الواجب ، بل إنه سيكون من المستحيل ، حتى في مجال الاستعمال العملي الشائع المشترك ، وبالأخص فيما يتصل بالتعليمات الخلقية ، أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الحقة ونوجد بذلك طبائع أخلاقية خالصة ونبثها في الضمائر لتحفزها على السعي إلى أقصى خير ممكن في هذا العالم .

بيد أنه لكي نخطو في هذا البحث لا من الحكم الأخلاقي المشترك (الذي يستحق هنا كل نقد) إلى الحكم الفلسفي ، كما حدث في موضع آخر من هذا الكتاب (٣٧) ، بل من فلسفة شعبية ، لا تتجاوز في سيرها النقطة التي تستطيع أن تصل إليها بالتلمس مستعينة بالأمثلة ، إلى الميتافيزيقا (التي لا تدع شيئاً تجريبياً يوقفها عن سيرها والتي تستطيع في كل الأحوال ، إذ يكون من واجبها أن تحصر كل ما يندرج تحت المعرفة العقلية من هذا النوع ، أن تصعد إلى المثل(٣٨) ، هناك حيث تتخلى الأمثلة [التجريبية] نفسها عنا) أقول إن علينا لكي نخطو في هذا البحث خطوات طبيعية أن نتتبع الملكة العملية للعقل ابتداء من القواعد العامة التي تحددها ، إلى النقطة التي ينبثق عندها تصور الواجب منها وأن نعرض للحديث عنها عرضاً واضحاً .

---

(٣٧) أي في القسم الأول من الكتاب .

(٣٨) يصرّح كانت في كتابه « نقد العقل الخالص » (الديالكتيك الترنسندنتالي ؛ المثل بوجه عام ، الكتاب الأول ، الفقرة الأولى ، ص ٣٤٨ وما بعدها) بأنه أخذ كلمة « المثل » Ideen عن أفلاطون ليدلّ بها على تصورات العقل Vernunft التي تتجاوز تصورات الفهم Verstand والتي لا يوجد من الموضوعات ما يطابقها في التجربة تمام المطابقة . « إن المثل عنده (أي عند أفلاطون) صور أولى للأشياء نفسها ، وليست مجرد مفاتيح لتجارب ممكنة ، مثل المقولات » . فإذا أردنا أن نبحث في المجال العملي عن مثال للفضيلة في صورة إنسان يمشي على الأرض فإننا سنبحث ونطيل البحث عنه عبثاً ، ولا مفرّ لنا من أن نتصوره بالعقل وحده ، وأن نجعل منه أنموذجاً أول Prototypon نحتذي به في أفعالنا ، ومعياراً نقيس عليه أحكامنا الأخلاقية . وليس معنى ذلك أن المثل خرافات ينسجها العقل ، بل إنها تتمتع بواقعية حقيقية .

كل شىء فى الطبيعة يخضع لقوانين . الكائن العاقل وحده هو الذى يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين ، أى بحسب مبادئ ، أو بعبارة أخرى هو الكائن الذى يملك الإرادة لذلك . ولما كان العقل مطلوباً لأجل استنباط الأفعال من القوانين ، فليست الإرادة سوى عقل عملى . وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذى يعين الإرادة ، فإن الأفعال التى تصدر عن مثل هذا الكائن ، والتى تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية ، هى كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضرورية . أى أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذى يعرف العقل ، مستقلاً عن الميول والنوازع ، إنه ضرورى من الناحية العملية أى أنه خيِّر . فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعييناً كافياً ، فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التى لا تتفق دائماً مع الشروط الموضوعية؛ وبالجملة فإنه إذا كانت الإرادة فى ذاتها لاتتفق مع العقل اتفاقاً تاماً (كما هو الحال مع بنى الإنسان) فإن الأفعال التى تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالاً عارضة ، ويسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاماً [٣٩] ؛ أى أن العلاقة التى تربط القوانين الموضوعية بإرادة لم يتمكن منها الخير تماماً يمكن التعبير عنها بأنها تعيين إرادة كائن عاقل بوساطة مبادئ عقلية حقاً ، ولكن لاتستطيع هذه الإرادة بطبيعتها أن تطيعها بالضرورة . إن تمثل مبدأ موضوعى ، من حيث أنه ملزم للإرادة ، يدعى أمراً (عقلياً) ، والصورة التى يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق .

كل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعبر عنها بفعل «يجب» وتدل بذلك

(٣٩) لا تصبح الضرورة التى تميِّز القانون الأخلاقىّ إلزاماً إلا بالنسبة لكائنات تتحدد إرادتها بالدوافع الحسّية .

على علاقة قانون موضوعى للعقل بإرادة ما ، هى بحسب تكوينها الذاتى لا تعين بالضرورة بوساطة هذا القانون (إلزام) . إنها [أى الأوامر المطلقة] تقول إن من الخير الإقدام على فعل شىء أو اجتنابه ، غير أنها توجه هذا القول لإرادة لا تقدم دائماً على فعل شىء لأنها تصورت أن من الخير الإقدام على فعله . ولكن الفعل يكون من الناحية العملية خيراً إذا كان يعين الإرادة عن طريق تصورات العقل ، وبالتالى إذا كان لا يصدر عن أسباب ودوافع ذاتية بحتة ، لها دلالتها بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك ، بوصفها مبدأ من مبادئ العقل يصلح لكل إنسان (*) .

إن الإرادة الخيرة التى بلغت من ذلك أوفى درجة ستظل خاضعة لقوانين (الخير) الموضوعية ، ولكننا لن نستطيع من أجل ذلك أن نصورها كما لو كانت ملزمة بالإقدام على أفعال مطابقة للقانون ، ذلك لأنها من تلقاء نفسها ، وبمقتضى تكوينها الذاتى ، لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير . وهذا هو السبب فى أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهية ولا على الإرادة المقدسة

(*) تبعية ملكة الاشتهاء للإحساسات يدعى ميلاً ، وهكذا يدل الميل دائماً على الحاجة . أما تبعية إرادة يمكن تحديدها بطريقة عارضة لمبادئ العقل فيدعى منفعة Interesse . هذه المنفعة لا وجود لها إذن إلا فى إرادة تابعة ، لا تتفق دائماً من تلقاء نفسها مع العقل ؛ ولا يمكن الإنسان أن يتصور وجود المنفعة فى الإرادة الإلهية . ولكن الإرادة الإنسانية يمكنها كذلك أن تجد منفعة فى شىء ما ، دون أن تحتاج من أجل ذلك إلى أن تصدر فى فعلها عن منفعة . أما الشطر الأول من هذا التعبير فيدل على المنفعة العملية من الفعل ، وأما الثانى فيدل على المنفعة الباثولوجية (العاطفية الإحساسية) التى يجدها المرء فى موضوع الفعل . الأول يبين فحسب تبعية الإرادة لمبادئ العقل فى ذاته ، والثانى يبين تبعية الإرادة لمبادئ العقل الذى يوضع فى خدمة الميل ، إذ أن العقل حينئذ لا يقدم غير القاعدة العملية التى توضح كيفية إشباع حاجة الميل . فأما فى الحالة الأولى فإن الفعل هو الذى يهمنى ، وأما فى الحالة الثانية فيهمنى موضوع الفعل (من حيث إنه ممتع لى) . وقد رأينا فى القسم الأول من هذا الكتاب أنه ينبغى علينا ، عندما ننظر فى فعل تم الإقدام عليه بدافع من الواجب ، ألا نلتفت إلى المنفعة المرتبطة بموضوع الفعل ، بل أن نجعل فى اعتبارنا فحسب المنفعة التى ترتبط بالفعل نفسه وبمبدئه العقلى (أى القانون) .

بوجه عام ؛ إن فعل يجب يكون هنا فى غير مكانه الصحيح ، لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون . لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتى فى إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك ، أى فى إرادة الإنسان .

كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة (٤٠) . تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شىء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده) . والأمر المطلق هو الذى يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته ، لا تربطه صلة بهدف آخر ، وضرورى ضرورة موضوعية .

لما كان كل قانون عملى يصور فعلاً ممكناً بوصفه خيّراً وبالتالى ضرورياً بالنسبة لذات يمكن أن تحدد بالعقل تحديداً عملياً ، فإن جميع الأوامر الأخلاقية المطلقة صيغ شكلية يتم بها تحديد الفعل الذى يكون فعلاً ضرورياً بمقتضى مبدأ إرادة خيّرة على نحو من الأنحاء . فإذا كان الفعل خيّراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شىء آخر ، فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمراً شرطياً أما إذا تصورناه بوصفه خيّراً فى ذاته ، وبالتالى ضرورياً فى إرادة تكون فى ذاتها مطابقة للعقل ، كمبدأ لتلك الإرادة ، فإنه يكون عندئذ أمراً مطلقاً .

الأمر المطلق إذن يبين لى ما هو الفعل الخيّر الذى يمكننى القيام به ، كما يصور لى القاعدة العملية المتعلقة بإرادة لا تبادر بالإقدام على فعل لأنه خيّر ، إما لأن الذات لاتعرف دائماً أنه خيّر ، وإما

---

(٤٠) توصل كانت إلى هذه التفرقة فى كتابه « دراسة عن وضوح مبادئ الدين الطبيعى والأخلاق (١٧٦٤) » وذلك خلال نقده لفكرة الإلزام عند فولف وأتباعه ، فقد ميّز بين الضرورة الإشكالية ، أى ضرورة أداء شىء باعتباره وسيلة لتحقيق غاية يريدها الإنسان ، وبين الضرورة القانونية ، أى ضرورة أداء شىء باعتباره غاية دون التقيد بشروط معينة .

لأن المسلمات التى تعتقد فيها ، حتى لو كانت تعرف أنه فعل خيّر ، قد تتعارض مع المبادئ الموضوعية لعقل عملى .

وعلى ذلك فإن الأمر الشرطى إنما يعبر فحسب عن أن الفعل يكون خيّراً بالقياس إلى مقصد ممكن أو واقعى . فهو فى الحالة الأولى مبدأ احتمالى عملى ، وهو فى الحالة الثانية مبدأ تقريرى عملى . والأمر المطلق الذى يعلن أن الفعل فى ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية إذا كان غير مرتبط بأى مقصد ، أى إذا كان مجرداً عن كل هدف آخر ، يصلح لأن يكون مبدأ ضرورياً ـ عملياً (٤١) .

فى وسع الإنسان أن يتصور أن كل مالا يمكن تحقيقه إلا بفضل تدخل قوى كائن عاقل فحسب يمكن فى الوقت نفسه أن يكون مقصد إرادة ما ، ولهذا كانت مبادئ الفعل ، من حيث إنه يعد ضرورياً للوصول عن طريقه إلى هدف من الأهداف يمكن تحقيقه عن هذا السبيل ، لا حصر لها فى واقع الأمر . كل العلوم تشتمل على جزء عملى يتكون من مسائل تفترض أن هدفاً من الأهداف ممكن التحقيق ، ومن أوامر أخلاقية تدلنا على كيفية الوصول إلى هذا الهدف . هذه الأوامر يمكن أن تسمى بوجه عام أوامر «البراعة» . أما السؤال عما إذا كان الهدف معقولاً وخيّراً فهو أمر لا يهمنا هنا فى شىء . . وإنما المهم عندنا الآن هو ما ينبغى علينا أن نصنعه لنصل إلى هذا الهدف . فالتعليمات التى ينبغى على الطبيب أن يتبعها لكى يشفى مريضه

---

(٤١) يطبق كانت على الأوامر الأخلاقية التعبيرات نفسها التى تبين الفروق بين الأحكام من جهة تطبيقها ؛ فالأحكام الاحتمالية Problematisch هى تلك الأحكام التى نسلّم فيها بإمكان التأكيد والنفى ، والأحكام التقريرية assertorisch هى التى يعتبر التأكيد والنفى فيها واقعيين ؛ والأحكام الضرورية apodiktisch هى التى يكون التأكيد والنفى فيها ضروريين . (راجع نقد العقل المحض ، التحليل المتعالى ، الكتاب الأول ، تحليل التصورات ، الفقرة الثانية ، الوظيفة المنطقية للفهم فى الأحكام ، ص ١١٠ وما بعدها) .

شفاء تاماً ، والتعليمات التى يجب أن يلتزم بها مازج السموم لكى يميته ميتة مؤكدة كلتاهما من هذه الناحية متساويتان فى القيمة، طالما كانت تعاليم كل منهما تؤدى إلى تحقيق هدفه على الوجه التام . وإذا كنا ونحن فى شبابنا الباكر لا ندرى أى الأهداف ستعترض طريق حياتنا، وجدنا الآباء حريصين على تلقين أبنائهم ألواناً متعددة من المعارف ، حرصهم على تعليمهم الحذق والمهارة فى استخدام الوسائل المؤدية إلى تحقيق الأهداف التى قد يحلو لهم أن يسعوا إليها، دون أن يكون فى مقدورهم أن يقرروا إن كان أولادهم سيتخذونه حقاً هدفاً لهم فى مستقبل حياتهم ، فى حين أن من الممكن أن يصبح الهدف الذى يسعون إلى تحقيقه فى يوم من الأيام ، ويبلغ حرص الآباء مبلغه بحيث نجدهم يهملون عادة تكوين أحكامهم عن قيمة الأشياء التى يجوز لهم أن يجعلوها هدفاً لهم فى مستقبل حياتهم كما نجدهم يهملون تصحيح هذه الأحكام .

هنالك بالمثل هدف نستطيع أن نفترض وجوده وجوداً واقعياً عند جميع الكائنات الحية العاقلة (بقدر ما تنطبق الأوامر الأخلاقية عليها ، أعنى بوصفها مخلوقات تعتمد على غيرها) ، وبالتالى بقصد لا يتوافر لديهم من ناحية الإمكان فحسب ، بل نستطيع أن نسلم تسليماً مؤكداً بأنه يتوافر لديهم جميعاً بمقتضى ضرورة طبيعية، ونعنى به مقصدهم إلى تحقيق السعادة . إن الأمر الأخلاقى الشرطى ، الذى يمثل الضرورة العملية للفعل بوصفها وسيلة لبلوغ السعادة ، هو أمر توكيدى . ولا يجوز أن نصوره كما لو كان مجرد أمر ضرورى لا غنى عنه لتحقيق مقصد غير مؤكد وممكن فحسب ، بل ينبغى أن نعبر عن ضرورته لتحقيق مقصد يستطيع المرء أن يفترض وجوده على نحو يقينى وقبلى عند كل إنسان ، لأنه جزء من كيانه وطبيعته . وإذن فى استطاعتنا أن نطلق على البراعة فى اختيار الوسائل المؤدية إلى القدر

الأعظم من رفاهية الإنسان اسم الفطنة (*) بمفهومها الضيق . وهكذا يكون الأمر الأخلاقى المتعلق باختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق سعادتنا الشخصية ، ونعنى به التعاليم التى توصى بها الفطنة ، أمراً شرطياً على الدوام ، وعندئذ لايؤمر بالفعل أمراً مطلقاً ، بل بوصفه وسيلة لتحقيق مقصد آخر فحسب .

وهناك أخيراً أمر من شأنه أن يوصى مباشرة باتباع مسلك معين ، بغير أن يضع شرطاً لذلك أى مقصد آخر يمكن الوصول إليه عن طريق هــذا المسلك . هذا الأمر مطلق . إنه لا يتعلق بمادة الفعل ولا يمكن أن يترتب عليه ، بل يتعلق بالصورة والمبدأ اللذين يترتب هو نفسه عليهما ، وما فيه من خير حق فإنما يكمن فى النية التى كانت الباعث عليه ، كائنة ما كانت النتائج التى ترتبت عليه . هذا الأمر يمكن أن نطلق عليه اسم الأمر الأخلاقى .

يمكن أن يميز الفعل الإرادى بمقتضى هذه المبادئ الثلاثة، تمييزاً واضحاً عن طريق التفاوت فى الإلزام الذى تفرضه على الإرادة . ولكى نجعل هذا التفاوت ملحوظاً ، فإننى أعتقد أنه ليس أنسب من تسميتها بحسب ترتيبها فنقول إما أن تكون قواعد للبراعة ، أو نصائح للفطنة ، أو أوامر (قوانين) للأخلاق . ذلك لأن القانون وحده هو الذى ينطوى على تصور ضرورة غير مشروطة، موضوعية بحق، وبالتالى صالحة صلاحية عامة ، ولأن الأوامر هى قوانين ينبغى على الإنسان طاعتها ، أى ينبغى عليه اتباعها ولو كانت مخالفة للميل مخالفة تامة ، أما إسداء

(*) تؤخذ كلمة الفطنة على معنيين ، فقد تسمّى على المعنى الأول باسم الفطنة العالميّة ، وقد تطلق على المعنى الثانى على الفطنة الخاصة . فالأولى هى براعة امرئ ما فى التأثير على غيره من الناس بغية استخدامهم لتحقيق مقاصده . أما الثانية فهـى التبصّر الذى يجعله يوحّد بين هذه المقاصد جميعاً بما يحقق منفعته الشخصية الباقية . هذه الفطنة الأخيرة هى التى تردّ إليها فى الحقيقة قيمة الفطنة الأولى ، ومن يكون فطناً على المعنى الأول ، دون المعنى الثانى ، يكون خير ما يقال عنه إنه شاطر وماكر ، ولكنه فى مجموعه غير فطن .

النصح فقد ينطوى حقاً على الضرورة ، ولكنها ضرورة لا صحة لها إلا إذا كانت مقيدة بشرط ذاتى عارض ، تبعاً لما يعده هذا الإنسان أو ذاك من أسباب سعادته ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الأمر الأخلاقى لا يحده أى شرط ، وهو من حيث إنه ضرورى ضرورة مطلقة ، وإن هذه الضرورة عملية أيضاً ، يمكن بحق أن يسمى أمراً . ونستطيع كذلك أن نطلق على أوامر النوع الأول اسم الفنية (أى المتعلقة بالفن) ، وأن نسمى أوامر النوع الثانى الأوامر العملية (*) (أو المتعلقة بالرخاء والصالح العام) ، وأوامر النوع الثالث بالأوامر الأخلاقية (أو المتعلقة بالسلوك الحر بوجه عام ، أى بالأخلاق) .

وهنا يبرز هذا السؤال : كيف تصبح جميع هذه الأوامر ممكنة ؟ هذا السؤال لا يريد أن يعرف طريقة تصور تحقيق الفعل الذ يحض عليه الأمر ، بل يطالب بمعرفة طريقة تصور الإلزام الإرادى فحسب ، الذى يعبر عنه الأمر فى صورة المهمة المطلوب تنفيذها . إن الأمر لا يحتاج إلى شرح خاص لبيان كيف يصبح أمر البراعة ممكناً . فمن يرد الغاية ، يرد كذلك (بقدر ما للعقل على أفعاله من تأثير حاسم) الوسيلة التى لا غنى عنها لتحقيق هذه الغاية ، والتى تقع فى حدود طاقته . هذه القضية ، فيما يتعلق بفعل الإرادة ، قضية تحليلية (٤٢) ، ذلك لأن إرادتى لموضوع ما بوصفه أثراً ينتج عن فعلى يفترض عليتى سلفاً من حيث إننى علته الفاعلة ، أعنى أنه يفترض استخدام الوسائل ، ويستنبط الأمر فكرة الأفعال الضرورية لبلوغ

(*) يبدو لى أن المدلول الحقيقىّ لكلمة عملىّ Pragmatisch يمكن أن يحدّد على هذا النحو أدق تحديد . فالواقع أن الجزاءات توصف بأنها عملية إذا كانت لا تنبثق بوجه خاص من قانون الدول ، كما لو كانت قوانين ضرورية ، بل من الحرص على الصالح العام . وتوصف القصة بأنها عملية ، إذا جعلت قراءها أذكياء ، أى إذا علّمت الناس كيف يحصلون على منفعتهم خيراً مما كان يفعل أسلافهم أو على الأقلّ بما لا يقلّ عنهم .

(٤٢) يؤكد كانت أهمية التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية . فالقضية التحليلية قضية لا يضيف فيها المحمول شيئاً إلى الموضوع ولايزيد على أن يعبر عن تصوّر متضمّن بالفعل فى=

هذه الغاية من فكرة الفعل الإرادى لهذه الغاية (ما من شك فى أن تحديد الوسائل الضرورية لإدراك هدف وضعته لنفسى يتطلب قضايا تركيبية ، ولكن هذه القضايا التركيبية لاتتعلق بمبدأ تحقيق فعل الإرادة ، بل بتحقيق الموضوع) . فإذا كان علىّ ، لكى أقسم بحسب مبدأ معين خطاً مستقيماً إلى قسمين متساويين ، أن أرسم من طرفى هذا الخط قوسين دائريتين متقاطعتين ، فإن ذلك ما تلقننى إياه الرياضة بوساطة القضايا التركيبية وحدها ، أما إذا كنت أعرف أن هذا الفعل وحده هو الذى يمكن أن يتم عن طريقه الأثر المتصور ، وكنت إذا أردت أن يتحقق الأثر بتمامه ، أردت معه الفعل الذى يتطلبه ، فإن هذه القضية تكون عندئذ قضية تحليلية ؛ ذلك لأن تصورى لشىء بوصفه أثراً يمكن أن أتمه على نحو معين ، وتصورى لنفسى بالنظر إلى هذا الأثر ، فاعلاً له على النحو عينه ، كلاهما فى الحقيقة أمر واحد .

لو كان من الميسور إعطاء فكرة محددة عن السعادة ، لأمكن أن تتفق أوامر الفطنة اتفاقاً تاماً مع أوامر البراعة ولأمكن بالمثل التعبير عنها فى صورة قضايا تحليلية . إذ سيكون من المستطاع أن نقول هنا كما قلنا هناك إن من يرد الغاية يرد كذلك (بما يتفق بالضرورة مع العقل) الوسائل التى لاغنى عنها لبلوغها ، والتى تقع فى حدود قدرته . غير أن من سوء الحظ أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التحدد مبلغاً جعل كل إنسان ، على الرغم من رغبته فى أن يكون سعيداً ، يعجز عن

ـالموضوع ، مرتبط به عن طريق مبدأ الذاتية أو مبدأ عدم التناقض (مثال ذلك هذه القضية : جميع الأجسام ممتدّة) . أما القضية التركيبية فهى القضية التى يضيف فيها المحمول شيئاً جديداً حقاً إلى الموضوع بحيث لايمكن استخلاصه من هذا الأخير بالتحليل (مثال ذلك هذه القضية : جميع الأجسام ذات ثقل وجميع الأحكام التى تقوم على التجربة). والمشكلة الرئيسية التى يحاول النقد أن يجد لها حلاً هى هذه : كيف تصبح القضايا القبلية ممكنة؟ (مثال ذلك هذه القضية : كل ما يحدث فلابدّ له من سبب) أى كيف يستطيع العقل وإلى أى مدى يمكنه بذاته وبالاستقلال عن كل تجربة ممكنة أن يقيم بين التصورات علاقات تمدّنا بمعارف جديدة. (راجع مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص ، ٤ ، الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية ، ص — ٤٥) .

التعبير عما يشتهيه وما يريده على الحقيقة بكلمات محددة ومتماسكة . والسبب فى ذلك أن جميع العناصر التى تتألف منها فكرة السعادة عناصر تجريبية ، أى أنها يجب أن تستمد بأكملها من التجربة ، وأن فكرة السعادة يلازمها بالضرورة فكرة كل مطلق وقدر أعظم من الإحساس بالهناء فى حالتى الراهنة والمستقبلة على السواء . بيد أنه من المستحيل على كائن متناه وإن ظن فى نفسه أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة ، أن يكوّن فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض . هل يريد الثروة ؟ كم من الهم والحسد والدس والوقيعة يجلبه فوق رأسه ؟ هل يبتغى المزيد من المعرفة والبصيرة ؟ لعل هذا ألا يزيد بصره إلا نفاذاً إلى الشرور التى تتوارى الآن عنه والتى لاسبيل إلى تلاشيها فتتبدى فى صورة أبشع ، أو أن يحمل نزواته التى ما برحت تذيقه الأمرين فى سبيل إشباعها ، بأعباء جديدة من المطالب والحاجات. أيشتهى عمراً طويلاً؟ ولكن من الذى يضمن له أنه لن يكون شقاء طويل الأجل ؟ أم هل يريد على الأقل الصحة؟ ولكن كم كان اعتلال الجسد عاصماً من إفراط كان حرياً بأن يوهن الصحة الكاملة ... الخ . إنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام وبمقتضى مبدأ من المبادئ ما يمكن أن يوفر له السعادة الحقة ، لأنه سيحتاج حينئذ إلى المعرفة الكلية التى تحيط بكل شىء . وإذن فليس فى استطاعة الإنسان، لكى يحصل على السعادة ، أن يراعى فى أفعاله مبادئ محددة ، وإنما عليه أن يتبع نصائح تجريبية ، مثل المحافظة على الغذاء الصحى ، والاقتصاد ، والأدب ، والتحرز ... الخ ، وكلها أمور دلت التجربة على أنها فى معظمها توفر حظاً عظيماً من المتعة والهناء . يترتب على هذا أن أوامر الفطنة ، إذا شئنا الدقة فى القول ، لايمكن بحال أن تأمر بشىء أو توصى بشىء ، أو أنها لا يمكن أن تصور الأفعال بطريقة موضوعية كما لوكانت ضرورية من الناحية العملية ، وأنها ينبغى أن تؤخذ مأخذ النصائح (consilia) لا الأوامر

(Praecepta) العقلية ، وأن مشكلة تحديد الفعــل الذى يكفل السعادة للكائن الحى العاقل تحديداً يقينياً وعاماً ، مشكلة لاحل لها على الإطلاق ، وعلى ذلك فلا يمكن من هذه الناحية أن يكون هناك أمر يقضى ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بالإقدام على فعل ما يجلب السعادة ، وذلك لأن السعادة مثال لملكة التخيل لا للعقل ، يقوم على مبادئ تجريبية فحسب ينتظر الإنسان منها عبثاً أن تحدد فعلاً يمكن أن نصل عن طريقه إلى المجموع الشامل لسلسلة من النتائج هى فى واقع الأمر غير متناهية . إن أمر الفطنة هذا سيصبح ، إذا سلّمنا بأن وسائل الوصول إلى السعادة تقبل أن تحدد تحديداً يقينياً ، قضية تحليلية عملية ؛ ذلك لأنه لا يفترق عن أمر البراعة إلا فى أن الهدف من هذا الأمر الأخير ممكن ، بينما الهدف من ذلك الأمر معطى فى الواقع ؛ ولكن لما كان كلا الأمرين يوصى فحسب باتباع الوسائل لتحقيق ما افترض الإنسان أنه يريده هدفاً له ، فإنه يترتب على ذلك الأمر الذى يوصى من يريد الهدف بأن يريد الوسائل المؤدية إليه هو فى الحالتين أمر تحليلى . وإذن فليس ثمة صعوبة فى إمكان وجود أمر من هذا النوع .

وعلى العكس من ذلك نرى أن مشكلة إمكان وجود الأمر الأخلاقى هى المشكلة الوحيدة التى تحتاج إلى حل ، إذ أنه ليس أمراً شرطياً على الإطلاق ، ومن ثم لا يمكن الضرورة المتصورة تصوراً موضوعياً أن تستند على أى فرض ، كما هو الحال فى الأوامر الشرطية . غير أنه لا ينبغى فى هذا الصدد أن نغفل أبداً أنه يتعذر عن طريق مثال وبالتالى عن طريق التجربة ، أن نقطع على وجه الإجمال بوجود أمر من هذا النوع ، بل إننا لنخشى أن تكون الأوامر التى تبدو فى ظاهرها مطلقة ، فى حقيقة أمرها أوامر شرطية مقنعة . فإذا قيل مثلاً ، ينبغى عليك ألا تبذل وعداً كاذباً ، إذا افترض أن ضرورة هذا الامتناع عن بذل الوعد الكاذب ليست مجرد نصيحة يبتغى من ورائها تجنب شر آخر ، بحيث

ينبغى أن يقال : لا ينبغى عليك أن تعد وعداً كاذباً ، حتى لا يحسب ذلك عليك إذا ما انكشف الأمر ؛ بل إذا كان من الواجب عد فعل من هذا النوع شراً فى ذاته وكان أمر النهى عنه أمراً مطلقاً ، فلن نستطيع مع ذلك أن نثبت بما لا يقبل الشك عن طريق أى مثال [تجريبى] نلجأ إليه . أن الإرادة هنا قد حددها القانون وحده ولم تؤثر عليها الدوافع الأخرى ، حتى لو بدا الأمر كذلك ، إذ أن من الممكن دائماً أن يكون للخوف من الخجل ، أو للقلق الغامض من أخطار أخرى تأثير خفى على الإرادة . ومن ذا الذى يستطيع أن يبرهن بالتجربة على عدم وجود علة ، بينما التجربة لا تزيد على أن تعلمنا أننا لا ندرك تلك العلة ؟ فى مثل هذه الحالة لن يكون الأمر الأخلاقى المزعوم ، الذى يبدو كأنه أمر مطلق غير مشروط بشرط ، فى الواقع أكثر من وصية عملية تنبهنا إلى منفعتنا وتعلمنا كيف ننظر إليها بعين الاعتبار .

سوف يتعين علينا إذن أن نبحث بحثاً قبلياً خالصاً فى إمكان وجود أمر أخلاقى مطلق ، مادامت الفرصة لم تتح لنا هنا لنجده متحققاً فى التجربة ؛ فلو أننا وجدناه فى التجربة ؛ لما اضطررنا حينئذ إلى أن نختبر إمكان وجوده بل أن نفسره فحسب . على أنه يكفى الآن أن نلاحظ بصورة مؤقتة أن الأمر المطلق هو وحده الذى يوصف بأنه قانون عملى ، أما سائر الأوامر فقد تسمى مبادئ الإرادة ، ولكن لا يمكن تسميتها بالقوانين (٤٣) . ذلك لأن ما تقضى الضرورة بفعله لبلوغ مقصد نهواه ، يمكن عده فى ذاته شيئاً عارضاً ، كما يمكننا فى كل حين أن نتحلل من الوصية التى تحضنا على اتباعه إن نحن تخلينا عن المقصد الذى نود تحقيقه ، ولكننا على النقيض

(٤٣) هى مبادئ من حيث إنها تقدم قواعد يمكن أن تحدد بها الإرادة ؛ وهى ليست قوانين من حيث إنها تقدم قواعد ، لا للإرادة بما هى كذلك ومن جهة ماهيتها الخالصة ، بل إلى الإرادة التى تصدر عن دوافع ذاتية وتهدف إلى تحقيق غايات معينة .

من ذلك نجد أن الأمر المطلق لا يترك للإرادة فرصة لتختار على هواها عكس ما يقضي به ، ومن ثم كان الأمر المطلق وحده هو الذى ينطوى على الضرورة التى تتطلب وجودها فى كل قانون .

يضاف إلى هذا أن علة الصعوبة فى هذا الأمر المطلق أو القانون الأخلاقى (ونعنى بها صعوبة إدراك وجه الإمكان فى وجوده) على جانب عظيم . فهذا الأمر المطلق قضية تركيبية – عملية قبلية (*) ، ولما كان فهم إمكان وجود قضايا من هذا النوع فى المعرفة النظرية أمراً على جانب كبير من الصعوبة ، فإن من السهل أن نستنتج أنها لن تقل عنها صعوبة فى المعرفة العملية .

نريد لكى نتوصل إلى حل هذه المشكلة أن نحاول أولاً أن نعرف إن كان من الممكن أن تقدم لنا مجرد فكرة أمر مطلق الصيغة التى تعبر عنه كذلك ، تلك الصيغة التى تحتوى على القضية التى يمكنها وحدها أن تصبح أمراً مطلقاً ، ذلك لأن معرفة وجه الإمكان فى مثل هذا الأمر المطلق ، حتى لو كنا نعرف الصيغة التى تعبر عنه ، سوف يتطلب منا كذلك جهداً خاصاً وشاقاً ، مما يجعلنا نرجئ النظر فيه إلى القسم الأخير من هذا الكتاب .

عندما أتصور أمراً شرطياً على وجه الإجمال فإننى أعرف مقدماً ما سوف ينطوى عليه : حتى أعطى الشرط الذى يقوم عليه . أما إذا تصورت أمراً مطلقاً ، فإننى أعرف على الفور ما ينطوى عليه . ذلك لأنه لما كان الأمر لا يحتوى ، بالإضافة إلى القانون ، إلا على

(*) إننى أربط الفعل بالإرادة ، بدون أن أفترض شرطاً مستمداً من أى ميل ، ربطاً قبلياً ، وبالتالى ربطاً ضرورياً (وإن لم يكن ذلك إلا بطريقة موضوعية ، أى بتأثير فكرة عقل يملك السلطة الكاملة على جميع الدوافع الذاتية) . فهذه إذن قضية عملية ، لا تستمد إرادة فعل من إرادة أخرى سبق افتراضها بطريقة تحليلية (فنحن فى الحقيقة لا نملك مثل هذه الإرادة الكاملة) ، بل تربطه [أى فعل إرادة] ربطاً مباشراً بفكرة الإرادة عند كائن حىّ عاقل ، باعتباره شيئاً غير محتوى فيه .

الضرورة التى تقضى بأن تكون المسلمة (*) مطابقة لهذا القانون ، وكان القانون لا يتضمن أى شرط يحده ، فلن يبقى شىء على الإطلاق سوى الجانب الكلى العام من القانون بوجه عام ، الذى ينبغى على مسلمة الفعل أن تكون مطابقة له ، وهذه المطابقة هى وحدها التى تصور لنا وجه الضرورة فى هذا الأمر .

وإذن فليس ثمة غير أمر مطلق واحد ، يمكن التعبير عنه على النحو التالى : لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التى تمكنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً (٤٤) .

فإذا أمكن إذن أن تشتق جميع أوامر الواجب من هذا الأمر الواحد كما تشتق من مبدئها ، فإننا سنستطيع عندئذ ، وإن تركنا بغير حل مشكلة معرفة ما إذا كان مانسميه بالواجب ليس فى مجموعه إلا تصوراً أجوف ، أقول إننا سنستطيع عندئذ على أقل تقدير أن نبين ما نفهمه من ذلك وما يعنيه هذا التصور .

ولما كان شمول القانون الذى تحدث بمقتضاه الآثار والنتائج المترتبة عليه هو الذى يؤلف ما نسميه بوجه خاص بالطبيعة بالمفهوم الأعم لهذه الكلمة (من الناحية الصورية) ، أو بتعبير آخر وجود الأشياء

(*) المسلّمة هى المبدأ الذاتىّ للسلوك ، وينبغى التفرقة بينها وبين المبدأ الموضوعىّ ، أى القانون العملىّ . فالمسلمة تتضمن القاعدة العملية التى يحددها العقل بمقتضى أحوال الذات (وفى أغلب الأحيان ما يحددها بحسب جهله أو كذلك بحسب ميوله) ، فهو إذن المبدأ الذى تفعل الذات بمقتضاه ، بينما القانون هو المبدأ الموضوعى الذى يصلح لكل كائن عاقل ، والمبدأ الذى ينبغى عليه أن يجعل فعله موافقاً له ، أعنى أنه هو الأمر .

(٤٤) هذا التعبير عن الأمر الأخلاقىّ المطلق تعبير صورىّ بحت ، لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدّة من التجربة . ولكن شكله الصورىّ لا يعنى أنه فارغ أو خال من المضمون . فهو إذا كان لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلّمة هذا الفعل ، فلا يصح أن نستنتج من ذلك أنه لا يحدّده ، إذ الواقع أنه يقوم بتحديده وفقاً لمعيار أو قيمة خلقية ، وعن طريق فكرة قانون كلىّ عام . وليس فى وسعنا أن ندمغه بالسطحية أو الفراغ أو الشكلية إلا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تجريبية خالصة .

من حيث تحده قوانين عامة شاملة (٤٥) ، فإن الأمر الكلى للواجب يمكن أيضاً أن يعبر عنه فى هذه الصيغة : « افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام » .

وهنا نريد أن نحصى بعض الواجبات بحسب تقسيمها المعتاد إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا من الناس ، إلى واجبات كاملة وأخرى غير كاملة (*) .

١ – لنضرب مثلاً حالة امرئ يحس بالضجر من الحياة ، نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به إلى حد اليأس ، ويظل مالكاً لزمام عقله ، بحيث يمكنه أن يسأل نفسه ، إن لم يكن مما يتعارض مع الواجب تجاه نفسه ، أن يضع حداً لحياته . إنه عندئذ يحاول أن يعرف إن كان من الممكن أن تصبح مسلمة فعله قانوناً طبيعياً عاماً . ولكن مسلمته تبدو على النحو التالى : إننى أجعل مبدئى الذى أستمده من حبى لذاتى أن أختصر حياتى إذا وجدت أن امتداد أجلها يهددنى من شرورها بما يزيد على ما يعدنى به من مباهجها . والمشكلة عندئذ هى

---

(٤٥) هذا ما يسميه كانت بالجانب الصورىّ فى الطبيعة Das Formale der Natur ويقصد بهخضوع جميع موضوعات التجربة لقوانين ضرورية ، حين تعرف معرفة قبلية (مقدمات لكل متيافيزيقا .. الخ (٢٧ ، ص ٥١٠) . أما تعريفه للطبيعة فقد سبق أن ذكره فى المقدمات (١٤ ، ص . ٤٩) : « الطبيعة هى وجود الأشياء ، من حيث تحدده قوانين كليه عامة » .

(*) ينبغى أن يلاحظ هنا أننى أحتفظ لنفسى احتفاظاً كاملاً بتناول تقسيم الواجبات فى كتاب يظهر فيما بعد بعنوان « متيافيزيقا الأخلاق » ، وأن التقسيم الذى أقدمه هنا ليس بالتالى إلا تقسيماً كيفما اتفق (من أجل ترتيب الأمثلة التى سأسوقها) . بقى أن أقول إننى أفهم من كلمة الواجب الكامل هنا ذلك الواجب الذى لا يسمح بأى استثناء لصالح الميل ، وهكذا فإننى لا أسلّم بوجود واجبات خارجية كاملة فحسب ، بل كذلك بوجود واجبات باطنية كاملة (٤٦) ، الأمر الذى يتعارض مع استخدام الكلمة فى المدارس ، وإن لم يكن فى نيّتى هنا أن أبرر اختيارى له ، وسواء أجيز لى هذا أو لا ، فإن الأمر يستوى بالنسبة للهدف الذى وضعته امامى .

(٤٦) هى الواجبات التى تعبر عن الالتزام بعدم الإقدام على فعل ينافى كمال طبيعتنا الفزيائية أو الأخلاقية ؛ من ذلك الواجبات التى تحرّم الانتحار ، والكذب ، والضعة .

أن تعرف إن كان مبدأ حب الذات هذا يمكن أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً . ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن طبيعة يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة ، عن طريق الإحساس الذى تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور فى الحياة ، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعاً لذلك بما يجعلها طبيعة ، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانوناً طبيعياً ، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة .

٢ — وهناك حالة امرئ آخر تدفعه الحاجة إلى اقترا ض مبلغ من المال . إنه يعلم تمام العلم أنه لن يستطيع سداده ولكنه يرى كذلك أنه لن يحصل على شيء حتى يعد وعداً ثابتاً أن يرده فى موعد محدد . إن لديه من الرغبة ما يحفزه على أن يبذل مثل هذا الوعد ، ولكن لديه أيضاً من وازع الضمير ما يجعله يسأل نفسه : أليس محرماً على الإنسان ومنافياً للواجب أن يتخلص المرء من الضائقة التى يعانيها بهذه الطريقة ؟ لنفترض أنه قرر بالفعل أن يلجأ إلى ذلك فإن مسلمة فعله ستكون على هذا النحو : حين أعتقد أننى أعانى ضائقه مالية ، فسوف أعمد إلى اقتراض المال وبذل الوعد بتسديده ، وإن كنت أعلم أن ذلك لن يحدث أبداً . وقد يكون من المحتمل التوفيق بين مبدأ حب الذات هذا أو مبدأ المنفعة الشخصية وبين كل ما أنتظره لنفسى فى المستقبل من حياة هنيئة ، بيد أن السؤال الآن هو إن كان هذا المبدأ عادلاً ؟ عندئذ سأجد على الفور أنها لا يمكن أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً ولا أن تتفق مع نفسها ، بل إنها لابد أن تناقض نفسها بالضرورة . وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه فى ضائقة يستطيع أن يعد بما يخطر على باله ، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد ، سيجعل الوعد نفسه والغاية التى يطمع فى تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً ، إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعود ، بل إنه سيهزأ بمثل هذا القول كما لو كان ادعاء باطلاً سخيفاً .

٣ – وثالث يلمس فى نفسه موهبة يمكن أن تجعل منه، مع شىء من التثقيف والتهذيب ، امرأ نافعاً من نواح كثيرة . غير أنه يرى نفسه يعيش فى ظروف ميسرة ويؤثر أن يجرى وراء اللذات بدلاً من أن يبذل جهده فى تنمية استعداداته الفطرية السعيدة وتحسينها. ولكنه يسأل نفسه إن كانت مسلمته التى تحثه على إهمال مواهبه الطبيعية ، التى تتفق فى ذاتها مع نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات ، تتفق كذلك مع ما يسمى بالواجب . عندئذ يرى أن الطبيعة بحسب قانون عام كهذا يمكنها حقاً أن تظل باقية ، حتى لو ترك الإنسان (كما يفعل سكان بحر الجنوب) موهبته تصدأ ولم يفكر إلا فى توجيه حياته إلى الفراغ ، واللذة ، والتناسل ، والاستمتاع على وجه الإجمال ؛ غير أنه لا يمكنه على الإطلاق أن يريد لهذا أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً ، أو أن يغرس بحالته التى هو عليها فى نفوسنا عن طريق غريزة فطرية . ذلك لأنه ، بما هو كائن عاقل ، يريد بالضرورة أن تنمى جميع ملكاته لكونها نافعة له ، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف.

٤ – وهناك رابع توافرت له أسباب الحياة الرغيدة ، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون فى حياتهم كفاحاً شاقاً (وإن كان فى استطاعته أن يمد إليهم يد المساعدة) ونجده يفكر على هذا النحو: وما شأنى أنا بهذا ؟ فليفز كل من السعادة بما تشاء له السماء أو بما يشاء هو لنفسه ، فلن أسلبه شيئاً أو أحسده على شىء ؛ لكننى لا أشتهى أن أسهم بشىء فى إسعاد حياته أو الوقوف إلى جانبه فى أوقات الشدة ! أجل إن مثل هذا اللون من التفكير لو أصبح قانوناً طبيعياً فإن الجنس البشرى سيواصل بقاءه بغير شك ، بل لا نزاع فى أنه سيظل أفضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والإحساس ، أو دفعه التحمس إلى أن يضع بعضها من حين إلى حين موضع التنفيذ، بينما يعمد إلى الخداع كلما واتته الفرصة ، وبيع حقوق الناس والافتئات عليها بوسيلة أو بأخرى . ومع أن من الممكن تماماً أن

يكتب البقاء لقانون طبيعى عام يطابق هذه المسلمة ، فإن من المستحيل أن يراد لمثل هذا المبدأ أن يكون صالحاً صلاحية قانون طبيعى عام . ذلك أن الإرادة التى تقرر ذلك إرادة تناقض نفسها بنفسها فقد يحدث فى كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم وأن يجد نفسه محروماً من كل أمل فى الحصول على المساعدة التى يتمناها ، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعى المنبثق من إرادته ذاتها .

هذه إذن هى بعض الواجبات الحقيقية العديدة ، أو بعض الواجبات التى نعدها على الأقل كذلك ، يتضح استنباطها [٤٧] من المبدأ الوحيد الذى ذكرناه من قبل وضوحاً جلياً . إن علينا أن يكون فى استطاعتنا أن نريد لمسلمة أفعالنا أن تصبح قانوناً عاماً . فهذا هو معيار الحكم الأخلاقى على أفعالنا بوجه عام . إن من طبيعة بعض الأفعال أن مسلمتها لا يمكنها ، بغير أن تقع فى التناقض ، أن تتصور كما لو كانت قانوناً عاماً ؛ ومن الخطأ البالغ أن نظن أن الإرادة تستطيع أن تفرض عليها أن تصبح كذلك . حقاً إن تلك الاستحالة الداخلية لا وجود لها فى بعض الأفعال الأخرى ، ولكن من المستحيل مع ذلك أن يراد لمسلمتها أن ترتفع إلى مستوى العموم الذى للقانون الطبيعى ، لأن مثل هذه الإرادة سوف تتناقض مع نفسها .

من السهل أن نرى أن [مسلمة] الأفعال الأولى تعارض الواجب الصارم ، أو الضيق ، بينما لا تتعارض مسلمة الأفعال الثانية إلا مع الواجب الأعم (أو واجب الاستحقاق) ، وهكذا نجد أن جميع الواجبات ، من حيث نوع الإلزام الذى تفرضه (لا من حيث موضوع

---

(٤٧) آثرنا هنا كلمة استنباط أو اشتقاق Ableitung التى أخذت بها معظم الطبعات بدلاً من كلمة تقسيم Abtheilung التى أخذت بها أكاديمية برلين فى نشرتها للأعمال الكاملة ، على الرغم من أنها لا تتفق مع سياق الكلام .

الأفعال الذى تحدده) تبدو من خلال هذه الأمثلة معتمدة اعتماداً واضحاً على المبدأ الواحد .

إذا راقبنا أنفسنا فى كل مرة نخرق فيها واجباً لوجدنا أننا لا نريد فى حقيقة الأمر أن تصبح مسلمتنا قانوناً عاماً ؛ لأن هذا شىء يتعذر علينا [أن نريده] ، بل الأولى أن يبقى عكس تلك المسلمة قانوناً يحمل طابع العموم ؛ غير أننا قد نعطى لأنفسنا الحرية فنجعل منه استثناء لنا أو لصالح ميولنا (ولو كان ذلك مقصوراً على هذه المرة وحدها) (٤٨). يترتب على هذا أننا لو وزنا كل شىء من وجهة نظر واحدة وبالذات ، أعنى من وجهة نظر العقل ، لوقعنا على تناقض فى إرادتنا نفسها ، بمعنى أننا نريد لمبدأ معين ، بوصفه قانوناً كلياً عاماً ، أن يكون ضرورياً ضرورة موضوعية ، ونريد مع ذلك ألا تكون له من الناحية الذاتية قيمة كلية عامة ، بل أن يدع مجالاً للاستثناءات . غير أننا لما كنا نعد فعلنا مرة من وجهة نظر إرادة مطابقة للعقل مطابقة تامة ، وكنا نعتبره مرة أخرى من وجهة نظر إرادة واقعة تحت تأثير الميل ، فليس هاهنا فى واقع الأمر تناقض ، بل مقاومة من جانب الميل للتعليمات التى يقضى بها العقل (تعارض Antagonismus) ، مما يجعل كلية المبدأ (Universalitas) تتحول إلى مجرد تعميم (Generalitas) بحيث يكون على المبدأ العملى للعقل أن يتلاقى مع المسلمة فى منتصف الطريق . وعلى الرغم من أن هذا الحل الوسط لا يمكن أن يبرره حكم نصدره بغير تحيز ، فإنه يدل مع ذلك على أننا نعترف اعترافاً حقيقياً بصلاحية الأمر الأخلاقى المطلق وأننا (مع ما نحمله له فى أنفسنا من احترام تام) إنما نسمح لأنفسنا ببعض الاستثناءات التى تبدو لنا غير ذات بال والتى نكره عليها إكراهاً .

بهذا نكون قد بينا على أقل تقدير أنه إن كان لتصور الواجب أن

(٤٨) الفعل السيىء إذن هو أن يريد المرء لنفسه مالا يريده لجميع الناس ، وبذلك يجعل منه استثناء مقصوراً عليه وحده .

يكون ذا معنى وأن يشتمل على تشريع واقعى لأفعالنا ، فلا يمكن أن يعبر عن هذا التشريع إلا فى صورة أوامر أخلاقية مطلقة لا فى شكل أوامر شرطية أبداً ؛ كذلك استطعنا ، وهذا بالفعل كثير ، أن نعرض محتوى الأمر الأخلاقى المطلق ، الذى لا بد له أن يشتمل على المبدأ الذى تقوم عليه جميع الواجبات (إن كان لمثل هذه الواجبات وجود على وجه الإجمال) عرضاً واضحاً محدداً بالقياس إلى كل تطبيقاته الممكنة . غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر بطريقة قبلية أن مثل هذا الأمر المطلق موجود فى الواقع حقاً ، وأن هناك قانوناً عملياً يصدر أوامره من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع ، وأن اتباع مثل هذا القانون واجب (٤٩) .

إنه من أهم ما ينبغى علينا أن نضعه فى اعتبارنا ، حين نعقد النية على بلوغ هذا الهدف ، أن نجعل الحذر رائدنا ، فلا نسمح لخاطر أن يصور لنا أن من المستطاع استنباط هذا المبدأ من الخاصية المميزة للطبيعة الإنسانية . ذلك أن الواجب ينبغى أن يكون ضرورة عملية غير مشروطة للفعل ؛ أى أنه ينبغى أن يكون صالحاً لكل الكائنات العاقلة (وهى الكائنات الوحيدة التى يمكن للأمر المطلق أن يطبق عليها دائماً) وأن يكون ، لهذا السبب وحده ، قانوناً صالحا لكل إرادة إنسانية .

أما ما يشتق على العكس من ذلك من الاستعداد الطبيعى الخاص بالإنسانية ، من عواطف وميول معينة ، بل إن ما يشتق —على فرض أن هذا ممكن—من اتجاه خاص يتميز به مبدأ العقل الإنسانى وحده ولا يلزم ضرورة أن يكون صالحاً لإرادة كل كائن عاقل ، كل هذا قد يقدم لنا مسلمة [نسترشد بها] ولكنه لن يقدم لنا قانوناً ، وقد يعطينا مبدأ

(٤٩) يحاول كانت فى هذا القسم من كتابه أن يبين أمرين مختلفين :

أولهما : كيف يمكن تطبيق الأمر الأخلاقى المطلق (وهذا ما تجيب عنه ميتافيزيقا الأخلاق) .

وثانيهما : التمهيد لحل المشكلة النهائية ونعنى بها معرفة كيف يصبح الأمر الأخلاقى المطلق ممكناً (وهذه هى مهمة النقد) .

ذاتياً يدفعنا الميل والنزوع إلى أن نلائم بينه وبين أفعالنا ، ولكنه لن يعطينا مبدأ موضوعياً نؤمر بأن نفعل بمقتضاه حتى لو كانت كل ميولنا ونوازعنا وكل الاستعدادات التى أودعتها الطبيعة فينا مضادة له ، بل إن السمو والعزة الكامنة فى الأمر الذى يعبر عنه الواجب لتزداد بقدر ما تقل مساندة العوامل الذاتية له ، لا بل بقدر ما تشتد هذه العوامل مقاومة له ، بغير أن يضعف ذلك ألبتة من الإلزام الذى يفرضه القانون أو يسلبه شيئاً من صلاحيته .

الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ؛ ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنها لا تجد فى الأرض ولا فى السماء ما تتعلق به أو تستند إليه (٥٠) إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائها ، فتجعل من نفسها حارسة على قوانينها ، بدلاً من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها حس فطرى أو ما لا أدريه من طبيعة وصية عليها ، وقد تكون هذه القوانين فى مجموعها خيراً من لا شىء ؛ غير أنها لن تستطيع أبداً أن تحدنا بمبادئ وأصول كتلك التى يمليها العقل ويتحتم فيها أن تنبع من مصدر قبلى خالص وتستمد منه سلطانها الآمر ، بحيث لا تنتظر شيئاً من ميل الإنسان ، بل تتوقع كل شىء من السلطة العليا للقانون ومن الاحترام الواجب فى حقه ، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لكان عليها أن تحكم على الإنسان بأن يحتقر نفسه ويستبشعها فى سريرته .

كل العناصر التجريبية إذن لا تصلح أبداً أن تكون عاملاً مكملاً لمبدأ الأخلاق فحسب ، بل إنها لضارة أشد الضرر بنقاء الأخلاق

(٥٠) ذلك أن فلسفة الأخلاق ، كما يفهمها كانت ، لا يمكنها أن تقوم على معرفة بالموضوعات التى تعلو على العالم الحسى ، فمثل هذه المعرفة مستحيلة بالنسبة لكائنات عاقلة متناهية فى صميمها مثلنا ، كما لا يمكنها أن تقوم على المعطيات العرضية المتغيرة التى تقدمها لنا التجربة ، وإذن فليس أمامها إلا أن تعتمد على النقد الذى تكون مهمته عندئذ هى الكشف عن القوى والملكات الصلية للعقل الإنسانى فى منبعها الأصيل .

داتها ، حيث نجد ان القيمة الحقة للإرادة الطيبة طيبة مطلقة ، تلك القيمة التى لا يعدلها فى سموها شىء ، إنما تكمن على وجه التحديد فى استقلال مبدأ الفعل عن كل التأثيرات التى تأتى من جانب المبادئ العرضية ، وهى المبادئ الوحيدة التى تستطيع التجربة تقديمها . ولا يستطيع الإنسان أن يمل من التحذير من هذا التهاون ، لابل من هذا الأسلوب الدنىء فى النظر والتفكير ، الذى يجعل صاحبه يفتش عن المبدأ الأخلاقى بين الدوافع والقوانين التجريبية ، فالعقل الإنسانى الذى أنهكه التعب يلذ له أن يستريح على هذه المخدة ، وهناك يراوده حلم من التخيلات والأوهام الغلابة (التى تجعله مع ذلك يعانق سحابة بدلاً من أن يعانق جونو Juno) (٥١) فيدس على الأخلاق لقيطاً غير شرعى للم أعضاءه المتفرقة الأصل وصنع منها مخلوقاً تستطيع العين أن ترى فيه شبهاً من كل شىء تشتهى أن تراه ، اللهم إلا من الفضيلة ، إن قدر له أن يراها ولو مرة واحدة فى صورتها الحقة (*) .

هكذا يوضع السؤال على النحو التالى : هل يعد قانوناً ضرورياً ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، ذلك الذى يجعلهم يحكمون دائماً على أفعالهم بمقتضى مسلمات من شأنها أن يكون فى استطاعتهم أن يريدوا لها أن تقوم مقام القوانين العامة ؟ إن كان القانون كذلك ، فلابد له أن يكون مرتبطاً (على نحو قبلى خالص) بتصور إرادة كائن عاقل على وجه الإجمال . ولكن لابد للإنسان ، من أجل أن يكتشف هذا الارتباط ، مهما عزفت نفسه عنه ، أن يتقدم خطوة إلى الأمام ، أعنى فى اتجاه الميتافيزيقا ، ولو أدت به هذه الخطوة إلى مجال من

(٥١) إلهة رومانية تقابل هيرا زوجة زيوس فى الأساطير اليونانية .

(*) مشاهدة الفضيلة فى صورتها الحقة لا يعنى إلا تصوير الأخلاق عارية من كل ما يختلط بها من عناصر حسية ، عاطلة عن كل زينة باطلة من الجزاء أو حب الذات . ويستطيع الإنسان أن يدرك فى سهولة كيف تبسط عندئذ الظلام على كل ما يبدو للميول مثيراً ، وذلك بأقل جهد ممكن من جانب العقل ، هذا إذا لم يكن قد فسد فساداً تاماً وصار عاجزاً عن كل تجريد .

مجالاتها ، يختلف عن الفلسفة التأملية ، أعنى إلى متيافيزيقا الأخلاق ، فى فلسفة عملية ، لا يهمنا فيها أن نسلم بمبادئ ما يحدث ، بل أن نضع قوانين لما ينبغى أن يحدث ، حتى ولو لم يقدر له أن يحدث أبداً ، أى قوانين موضوعية عملية ، فى مثل هذه الفلسفة العملية لا نحتاج إلى البحث عن الأسباب التى تجعل الشىء يعجب أو ينفر أو عن الخصائص التى تميز اللذة الناجمة عن الإحساس البسيط من الذوق ، ولا عن البحث عما إذا كان الذوق يفترق عن الشعور العام بالرضا من جانب العقل ؛ كما أننا لا نحتاج أن نسأل عما يقوم عليه الشعور باللذة والشعور بالألم ،وكيف تتولد عنهما الشهوات والميول ، وكيف تنبثق عن الشهوات والميول ، وبالتعاون مع العقل ، المسلمات ذلك أن هذه المباحث جميعاً إنما تتعلق بمذهب تجريبى فى النفس (٥٢)، يصح أن يكون بدوره القسم الثانى من مذهب فى الطبيعة ، هذا إذا اعتبرنا هذا المذهب فى الطبيعة فلسفة طبيعية ،من حيث إنها مؤسسة على قوانين تجريبية . ولكننا نتحدث هنا عن القانون الموضوعى العملى ، وبالتالى عن علاقة الإرادة بذاتها من حيث إنها تعين ذاتها بالعقل وحده ، حيث يسقط عندئذ كل ماله علاقة بالتجربة من تلقاء نفسه : ومرجع ذلك إلى أن العقل بذاته وحده إذا حدد السلوك (الأمر الذى يريد أن نبحث فى إمكان قيامه) فلابد له بالضرورة أن يفعل ذلك بطريقة قبلية . تعدُّ الإرادة ملكة تحديد الذات للفعل ، بما يتفق مع تمثل قوانين معينة . مثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا عند الكائنات العاقلة . كذلك فإن ما يصلح للإرادة مبدأ موضوعياً لتحديد نفسها بنفسها ، هو الغاية ، فإذا كانت هذه معطاة من العقل وحده ، فيجب كذلك أن تكون صالحة لكل الكائنات العاقلة . أما ما يحتوى على العكس من ذلك على مبدأ إمكان الفعل فحسب ،

(٥٢) هذا المذهب التجريبى فى النفس هو الأنثروبولوجيا التى عرفنا مكانها وأهميتها فيما تقدم .

الذى تكون الغاية نتيجة له ، فيسمى الوسيلة . المبدأ الذاتى للرغبة هو الدافع ، والسبب الموضوعى لفعل الإرادة هو الباعث المحرك ، ومن هنا كان الفارق بين الغايات الذاتية التى تقوم على الدوافع ، وبين الغايات الموضوعية التى تستند إلى بواعث صالحة لكل كائن عاقل . المبادئ العملية تكون صورية ، عندما تجرد من كل الغايات الذاتية ، ولكنها تكون مادية ، عندما تقوم على مثل هذه الغايات الذاتية ، وبالتالى على دوافع معينة . الغايات التى يضعها كائن عاقل لنفسه على هواه كنتائج مترتبة على فعله (أى الغايات المادية) هى فى مجموعها غايات نسبية فحسب ، ذلك لأن كل ما يعطيها القيمة التى لها هو مجرد العلاقة التى تربطها بالطبيعة الخاصة التى لملكة الاشتهاء عند الذات ، هذه القيمة التى لا يمكن تبعاً لذلك أن تقدم مبادئ كلية صالحة وضرورية لجميع الكائنات العاقلة ولا لكل فعل إرادى ، أى أنها لاتستطيع أن تقدم قوانين عملية . وهذا هو السبب فى أن كل هذه الغايات النسبية لا تؤسس غير الأوامر الأخلاقية الشرطية .

ولكن إذا فرض أن هناك شيئاً ، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة ، شيئاً يمكن له ، بوصفه غاية فى ذاته ، أن يكون مبدأ لقوانين محددة ، عندئذ سنجد فى هذا الشىء ، وفيه وحده ، مبدأ الأمر الأخلاقى المطلق الممكن ، أى سنجد فيه مبدأ القانون العملى .

وهنا أقول : الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف فى ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها ، فهو فى كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى ، ينبغى أن ينظر إليه فى الوقت نفسه على أنه غاية . كل موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة ، فلو لم توجد الميول والحاجات المبنية عليها ، لكان موضوعها بلا قيمة . أما الميول نفسها ، باعتبارها مصادر للحاجة ، فنصيبها من

القيمة المطلقة الذى يجعلها ترغب لذاتها ، من الضآلة بحيث إن التحرر الكامل منها ينبغى أن يكون هوَ الأمنية العامة التى يشترك فيها كل كائن عاقل (٥٣) . يترتب على هذا أن قيمة جميع الموضوعات التى يمكن لها أن تكتسب عن طريق أفعالنا قيمة مشروطة دائماً . والحق أن الموجودات التى لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة ، ليست لها مع ذلك ، إذا كانت موجودات غير عاقلة ، غير قيمة نسبية ، على أساس أنها وسائل ، وهذا هو الذى يجعلنا نسميها أشياء ، أما الموجودات العاقلة فتسمى على العكس من ذلك أشخاصاً ، وذلك لأن طبيعتها قد ميزتها بكونها غايات فى ذاتها ، أى بما لا يجوز له أن يستخدم كمجرد وسيلة ، وبالتالى بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال (وما يكون موضوعاً للاحترام) . ليست هذه إذن مجرد غايات ذاتية ، يكون لوجودها قيمة بالنسبة لنا ، بوصفه نتيجة مترتبة على أفعالنا ، بل هى غايات موضوعية ، أى أشياء وجودها غاية فى ذاته ، بل غاية لا يمكن أن تحل محلها غاية سواها ، حتى يمكن أن توضع تلك الغايات الموضوعية فى خدمتها كما لو كانت مجرد وسائل لها ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما عثرنا أبداً على شىء له قيمة مطلقة . ولكن لو كانت كل القيم مشروطة ، وكانت بالتالى قيما عرضية ، لكان من المستحيل استحالة تامة أن نجد للعقل مبدأ عملياً أعلى وإذن فإذا كان من الواجب أن يوجد مبدأ عملى أعلى ، وأمر أخلاقى مطلق بالنظر إلى الإرادة الإنسانية ، فلابد أن يكون ذلك المبدأ وهذا الأمر ، عن طريق تمثل ما هو بالضرورة غاية لكل إنسان لأنه هو نفسه غاية فى ذاته ، بحيث يكونان المبدأ الموضوعى للإرادة ، وبالتالى ما يصلح أن يكون قانوناً عملياً شاملاً .. وهذا هو الأساس الذى يقوم عليه هذا المبدأ : توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى

(٥٣) هذه هى إحدى العبارات التى تساق للتدليل على تشدد المذهب الأخلاقى عند كانت .

ذاتها . هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص به ؛ والمبدأ بهذا المعنى يعد مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن عاقل آخر يتمثل وجوده كذلك على هذا النحو ، تبعاً لنفس المبدأ العقلى الذى يصلح لى أنا أيضاً (*) ؛ وإذن فهو فى نفس الوقت مبدأ موضوعى ينبغى أن يكون من الممكن أن تستنبط منه كل قوانين الإرادة ، على أساس أنه مبدأ عملى أعلى . وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملى على الصورة التالية : افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفى نفس الوقت غاية فى ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة .

نريد الآن أن نرى إن كان ثمة سبيل لتحقيق هذا الكلام . فلنبق عند الأمثلة التى قدمناها فيما سبق :

أولاً : سنجد بحسب تصور الواجب الضرورى تجاه الذات أن الشخص الذى يفكر فى الانتحار سيسأل نفسه إن كان من الممكن أن يتفق مسلكه مع فكرة الإنسانية بوصفها هدفاً فى ذاته . فإذا لجأ إلى تحطيم نفسه ليهرب من حالة مؤلمة فإنه يستخدم بذلك شخصاً كمجرد وسيلة تهدف إلى المحافظة على حالة محتملة إلى نهاية الحياة . ولكن الإنسان ليس شيئاً ، وبالتالى ليس موضوعاً يمكن ببساطة أن يعامل معاملة الوسيلة ، بل ينبغى النظر إليه فى كل أفعاله بوصفه دائماً هدفاً فى ذاته . ومن ثم فلست أملك حق التصرف فى الإنسان الكامن فى شخصى ، سواء كان ذلك بتشويهه ، أو إفساده ، أو قتله . (لابد لى أن أطرح هنا جانباً مسألة تحديد هذا المبدأ عن كثب ، وهو ما كان

(*) أضع هذه القضية هنا كمصادرة Postulat يجد القارئ أدلتها فى القسم الأخير من الكتاب (٥٤).

(٥٤) تستند هذه القضية على قضية أخرى مؤداها أن الكائنات العاقلة أعضاء فى عالم معقول ، مما سيأتى بيانه فيما بعد.

مفروضاً أن اقوم به لتجنب كل إساءة فى الفهم ، وهو ما يحدث فى حالة اضطرارى مثلاً إلى بتر أعضائى لإنقاذ نفسى ، أو المخاطرة بحياتى فى سبيل المحافظة عليها ... الخ ، إذ أن مثل هذا التحديد يتعلق بالأخلاق بمعناها الخاص) .

ثانياً : أما فيما يتعلق بالواجب الضرورى أو بالواجب فى حق الآخرين ، فإن الذى ينوى أن يبذل وعداً كاذباً للغير سيدرك على الفور أنه يريدأن يستخدم إنساناً آخر كوسيلة فحسب ، بغير أن يحتوى هذا الإنسان الأخير فى نفس الوقت على الغاية فى ذاته . ذلك أنه من المستحيل على من أريد أن أستخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب وسيلة لتحقيق أهدافى أن يوافقنى على الطريقة التى أعامله بها ولا يمكنه تبعاً لذلك أن يحتوى فى ذاته على الغاية من هذا الفعل . وتزداد هذه المجافاة لمبدأ الإنسانيةوضوحاً أمام العين إذا أضفنا إلى ذلك أمثلةمن الاعتداء على حريةالآخرين وممتلكاتهم . إذ يتجلى عندئذ أن الذى يدوس على حقوق الناس إنمايقصد إلى استخدام أشخاصهم كما لوكانت مجرد وسيلة فحسب ، دون أن يضع فى حسابه أنهم ، بصفتهم كائنات عاقلة ، ينبغى أن يعدوا دائماً فى نفس الوقت غايات ، أى كائنات لابد أن يكون فى مقدورهاأن تحتوى فى ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه (*) .

ثالثاً : بالنظر إلى الواجب العرضى (الاستحقاقى) تجاه الذات ، لا يكفى أن لا يتناقض الفعل مع الإنسانية فى أشخاصنا بوصفها هدفاً

(*) لاينبغى أن يذهب بنا الظن هنا إلى أن العبارة التافهة : مالا تريد أن يحدث لك quod tibi non vis fieri يمكن أن تستخدم كقاعدة أو مبدأ . ذلك لأنها إنما اشتقت عن ذلك المبدأ الذى وضعناه من قبل ، وإن لم يخل ذلك من تحفظات متعددة ؛ إنها [أى هذه العبارة] لا يمكن أن تصبح قانوناً عاماً ، لأنها لا تحتوى على مبدأ الواجبات التى يكلف بها الإنسان نحو الغير (ذلك لأن من الناس من يرحب بألا يلتزم غيره بتقديم خير أو إحسان إليه ، على شريطة أن يعفى هو نفسه من تقديم الخير والإحسان إليهم) ، ولا تحتوى أخيراً على الواجبات التى يلتزم بها الناس نحو بعضهم البعض ذلك لأن المجرم يستطيع ، بحسب هذا المبدأ ، أن يجادل القضاة الذين يحكمون عليه بالعقاب .. الخ.

فى ذاته ، بل ينبغى كذلك أن يكون الفعل على اتفاق معها . ولكن الإنسانية تنطوى على استعدادات تهيء لبلوغ درجة أعظم من الكمال ، وتكون جزءاً من الغاية التى تقصد إليها الطبيعة بالنسبة للإنسانية ممثلة فى ذواتنا ؛ وإهمال هذه المواهب الاستعدادات قد لا يتعارض مع المحافظة على الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها ، ولكنه يتعارض مع العمل على تحقيق هذه الغاية .

رابعاً : أما فيما يتعلق بواجب الاستحقاق نحو الآخرين فإن الغاية الطبيعية التى يقصد جميع الناس إلى تحقيقها هى بلوغ سعادتهم . حقاً إن الإنسانية يمكن أن تظل باقية ، إذا لم يسهم أحد فى إسعاد غيره ، ولم يتعمد فى نفس الوقت أن يسلب منه شيئاً ، غير أن هذا لن يزيد عن أن يكون اتفاقاً سلبياً لا إيجابياً مع الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها ، إذا لم يحاول أحد ، بقدر ما فى طاقته ، أن يعمل على إسعاد غيره . ذلك لأنه لما كانت الذات غاية فى نفسها ، فلابد أن تكون غاياتها ، إن كان لذلك التصور أن يحدث عندى أثره كله ، هى فى نفس الوقت بقدر المستطاع غاياتى .

هذا المبدأ الذى تعد بمقتضاه الإنسانية وكل طبيعة عاقلة أخرى بوجه عام غاية فى ذاتها (وهو الشرط الأعلى الذى يحد من حرية أفعال كل إنسان) لا يستفاد من التجربة: أولاً بسبب عمومه ، فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، حيث لا تكفى أية تجربة لتحديد شىء فى هذا الصدد ، وثانياً لأن الإنسانية فى هذا المبدأ لا تتصور على أنها غاية للناس (ذاتية) ، أى كموضوع يجعل منه الإنسان من تلقاء نفسه هدفاً فى الواقع ، بل تتصور كغاية موضوعية ينبغى لها ، مهما تكن الغايات التى نود تحقيقها ، من حيث إن لها صبغة القانون ، أن تكون الشرط الذى يحد من جميع الغايات الذاتية ، وثالثاً لأن هذا المبدأ إنما يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص .

ذلك أن مبدأ كل تشريع عملي إنما يقوم بطريقة موضوعية على قاعدة الشمول أو العموم وشكلها ، التي تجعله بحسب المبدأ الأول قادراً على أن يصبح قانوناً (يمكن أن نسميه كذلك قانوناً طبيعياً) ، بينما يقوم من الناحية الذاتية على الغاية ؛ ولكن الذات التي تحمل جميع الغايات هي كل كائن عاقل ، بوصفه غاية في ذاتها (وذلك بحسب المبدأ الثاني) : ينتج عن هذا المبدأ العملي الثالث للإرادة بوصفه الشرط الأعلى لموافقته للعقل العملي العام ، أعني فكرة الإرادة عند كل كائن عاقل كإرادة تضع تشريعاً عاماً (٥٥) .

سوف تنبذ طبقاً لهذا المبدأ كل المسلمات التي لا يمكنها أن تتفق مع التشريع العام المتعلق بالإرادة . وهكذا نجد أن الإرادة لا تخضع للقانون وحده ، بل إن خضوعها له ينبغي أن ينظر إليه في نفس الوقت من حيث إنها هي نفسها مشرعة للقانون ، وإنها لاتعد خاضعة له (وفي استطاعتها أن تعد نفسها صاحبة هذا القانون) إلا لهذا السبب وحده .

إن الأوامر الأخلاقية ، بحسب نوع التصور الذي قدمناه فيما سلف ، سواء في ذلك الأوامر التي تقتضي أن تكون الأفعال مطابقة لتشريع عام شبيه بالنظام الطبيعي ، أو الأوامر التي تريد أن يكون للكائنات العاقلة المزية العامة التي للغايات في ذاتها ، قد

---

(٥٥) هذا المبدأ الجديد يلخص المبدأين السابقين : فلما كان من الواجب أن يتصور الكائن العاقل بوصفه غاية في ذاته ، فلا يمكنه أن يكون مجرد وسيلة أو أداة في خدمة قانون يفرض عليه من الخارج . وإذن فينبغي اعتباره مصدر القانون الذي يطيعه ويخضع له. وسوف نرى فيما بعد كيف أن هذا المبدأ الذي سيطلق عليه كانت اسم الاستقلال الذاتي للإرادة **Autonomie** سيوصلنا إلى الحل النهائي للمشكلة الأخلاقية. ويبدو أن كانت يطبق في مجال الأخلاق نفس الفكرة التي طبقها روسو **Rousseau** في المجال الاجتماعي وذلك حيث يقول : « الحرية هي إطاعة القانون الذي يفرضه الإنسان على نفسه » (العقد الاجتماعي ، ١ ، ١ ، الفصل الثامن) وهي أيضاً نفس الفكرة التي سادت الروح الكلاسيكية الألمانية وبخاصة عند جوته وشيللر .

استبعدت حقاً عن سلطانها الآمر كل خليط من منفعة أياً كان نوعها ، استبعادها لدافع من الدوافع ، وقد تم ذلك عن طريق تصورنا لها كأوامر مطلقة ؛ ولكننا لم نسلم بها كأوامر مطلقة ، إلا لأن هذا التسليم كان لا غنى عنه لتفسير تصور الواجب . أما عن وجود قضايا عملية تصدر أوامرها بطريقة مطلقة ، فذلك ما لم يكن من المستطاع البرهنة عليه فى ذاته ، ولا من المستطاع كذلك إقامة هذا البرهان هنا أيضاً فى هذا القسم من الكتاب ، ولكن شيئاً واحداً كان من الممكن أن يتم : ونعنى به أن التحرر من كل منفعة عند فعل الإرادة الصادر عن الواجب ، من حيث هو العلامة المميزة التى تفرق بين الأوامر المطلقة والأوامر الشرطية قد نص عليه فى الأمر نفسه ، وذلك من خلال تحديد معين سيكون متضمناً فيه ، وهذا ما يحدث الآن فى هذه الصيغة الثالثة للمبدأ ، أى فى فكرة إرادة كل كائن عاقل من حيث هى إرادة تضع تشريعاً كلياً عاماً .

ذلك أننا إذا تصورنا مثل هذه الإرادة ، مهما قلنا إن من الممكن لإرادة تخضع لقوانين أن تكون مرتبطة بهذه القوانين عن طريق المنفعة ، فإن من المستحيل أن تعتمد الإرادة ، التى هى نفسها المشرع الأعلى ، على أية منفعة من أى نوع (٥٦) لأن مثل هذه الإرادة التى تعتمد على المنفعة ستحتاج بدورها إلى قانون آخر ، يمكنه أن يحد من المنفعة المتعلقة بحبها للذات ويجعلها مشروطة بصلاحيتها لأن تصبح قانوناً كلياً عاماً .

وهكذا نجد أن مبدأ كل ارادة إنسانية ، من حيث هى إرادة تضع تشريعاً عاماً عن طريق مسلماتها جميعاً (*) ، هذا إذا تيسر

(٥٦) أى على منفعة تحددها النزعات الحسية وترتبط بموضوع الفعل بدلاً من ارتباطها بصورته وقانونه .

(*) أستطيع هنا أن أعفى نفسى من إعطاء أمثلة لتفسير هذا المبدأ ، فالأمثلة التى سقتها فيما تقدم لتفسير الأمر الأخلاقى المطلق وصياغاته يمكن أن تصلح جميعاً لأداء هذا الغرض .

له أن يكون مبدأ صائباً ، إنما يصلح صلاحية تامة لأن يكون أمراً أخلاقياً مطلقاً ، وذلك لأنه – ومرجع هذا على وجه التحديد إلى فكرة التشريع العام – لا يقوم على أية منفعة وأنه تبعاً لذلك يستطيع وحده ، بين كل الأوامر الممكنة ، أن يكون هو الأمر غير المشروط ؛ أو إذا شئنا أن نعبر تعبيراً أفضل فعكسنا الأمر قائلين : إذا كان هناك أمر أخلاقى مطلق (أى قانون يسرى على إرادة كل كائن عاقل) فإنه لن يملك إلا أن يلقى أوامره بأن يصدر الإنسان دائماً فى كل أفعاله عن مسلمة إرادة يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل نفسها موضوعاً لها من حيث هى مشرعة تشريعاً عاماً ، عندئذ فقط يكون المبدأ العملى والأمر الذى يطيعه الإنسان غير مشروطين ، فلن يكون ثمة منفعة على وجه الإطلاق يمكنه [أى الأمر الأخلاقى] أن يقوم عليها .

ليس عجيباً بعد الآن ، إذا رجعنا بالبصر إلى كل المحاولات التى بذلت حتى الآن لاكتشاف مبدأ الأخلاق ، أن نجد أنها جميعاً كان مقضياً عليها بالإخفاق . لقد رأوا أن الإنسان يرتبط من خلال واجبه بقوانين ، ولكن لم يخطر لهم على بال أنه لا يخضع إلا لتشريعه النابع منه ، وأن هذا التشريع كلى عام ، وأنه لا يلتزم فى فعله إلا بما يتفق مع إرادته الخاصة ، وهى الإرادة التى تضع تشريعاً عاماً بمقتضى الغاية التى رسمتها الطبيعة . ذلك لأنهم حين تصوروه فى خضوعه للقانون فحسب (أياً كان نوع هذا القانون) وجدوا أن هذا القانون لابد بالضرورة أن يكون مصحوباً بنوع من المنفعة فى صورة جذابة أو قاهرة ، لأنه بما هو قانون لم ينبثق عن إرادته هو ، بل إن هذه الإرادة قد ألزمت ، بما يتفق مع القانون ، من جانب شىء خارجى عليها على أن تسلك على نحو معين . بهذا الاستنتاج الذى لم يكن منه مفر ضاع كل جهد بذل لإيجاد مبدأ أعلى للواجب ضيعة لا رجعة فيها . ذلك لأنهم لم يتوصلوا إلى الواجب أبداً ، بل إلى الضرورة التى تحض على الفعل بدافع من مصلحة معينة . وسواء أكانت هذه المنفعة شخصية

أم أجنبية ، فقد كان لابد للأمر دائماً أن يتخذ طابع الأمر الشرطى ولم يكن من المستطاع أن يصلح لأن يكون أمراً أخلاقياً . سوف أطلق إذن على هذا المبدأ اسم مبدأ استقلال الإرادة فى مقابل كل مبدأ آخر سأسلكه فى عداد ما أطلق عليه اسم التنافر .

إن التصور الذى يقتضى من كل كائن عاقل أن يتأمل نفسه من خلال جميع مسلمات إرادته على اعتبار أنه يضع تشريعاً كلياًعاماً لكى يتمكن من وجهة النظر هذه من الحكم على نفسه وعلى أفعاله ، يؤدى إلى تصور أشد خصوبة يرتبط به ، ونعنى به تصور مملكة الغايات .

وأنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذى يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة . ولما كانت القوانين تحدد الغايات من جهة صلاحيتها لأن تكون غايات كلية عامة فإن من المستطاع ، إذا جردنا الفروق الشخصية بين الكائنات العاقلة وكذلك كل محتوى غاياتهم الجزئية ، أن نتصور كلاً عاماً يشمل جميع الغايات (سواء فى ذلك غايات جميع الكائنات العاقلة ، بوصفها غايات فى ذاتها ، والغايات الشخصية التى يمكن أن يضعها كل لنفسه) فى وحدة منتظمة مترابطة ، أى مملكة للغايات ممكنة الوجود بحسب المبادئ السابق ذكرها (٥٧) .

ذلك أن الكائنات العاقلة تخضع جميعاً للقانون الذى يقتضى ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبداً ، بل أن تكون معاملته لهم دائماً وفى نفس الوقت كغايات فى ذاتها . ينشأ عن هذا ترابط منتظم بين الكائنات العاقلة عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ،

(٥٧) يقتبس كانت هنا فكرة القديس أوغسطين عن مملكة الله ، كما يرجع إلى التفسير الفلسفى الذى وضعه ليبنتس لها بتمييزه بين مملكة اللطف règne de la grâce ومملكة الطبيعة règne de la nature (راجع نقد العقل الخالص – معيار العقل الخالص ، القسم الثانى من ص. ٧٢٥ إلى ص. ٧٣٩) .

أى مملكة يمكن ، طالما كان الهدف من هذه القوانين إقامة العلاقة بين هذه الكائنات وبين بعضها البعض بوصفها غايات ووسائل ، أن تسمى مملكة الغايات (وهى لا تعبر فى حقيقة الأمر إلا عن مثل أعلى) .

ولكن الكائن العاقل يعد عضواً منتمياً إلى مملكة الغايات إذا كان هو نفسه ، إلى جانب أنه يشرع لها قوانين كلية عامة ، يخضع لهذه القوانين. وهو ينتمى إلى هذه المملكة كرئيس لها إذا كان ، كمشرع لقوانينها ، لا يخضع لأية إرادة أخرى غير إرادته .

يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائماً مشرعاً فى مملكة للغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة ، سواء أكان عضواً فى هذه المملكة أم رئيساً لها . ولكنه لا يستطيع أن يدعى لنفسه مكان الرئاسة بمسلمات إرادته فحسب ، بل إذا كان كائناً مستقلاً تمام الاستقلال ، بلا حاجات ، ذا قدرة مكافئة لإرادته ولا يحد منها شىء [٥٧] .

الأخلاقية تكمن إذن فى علاقة كل فعل بالتشريع القانونى الذى يستطيع وحده أن يجعل مملكة الغايات ممكنة . ولكن هذا التشريع ينبغى أن يوجد فى الكائن العاقل نفسه وأن ينبثق من إرادته التى يكون مبدؤها حينئذ هو المبدأ التالى : ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانوناً كلياً عاماً ، وألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها فى عين الوقت واضعة تشريع كلى عام عن طريق مسلمتها ، فإذا لم تتفق المسلمات بطبيعتها مع هذا المبدأ الموضوعى للكائنات العاقلة بوصفها مصادر تشريع كلى عام ، اتفاقاً ضرورياً ، فإن الضرورة التى تقضى بالفعل طبقاً لذلك المبدأ يطلق عليها الإلزام العملى ، أى الواجب. والواجب ،

---

(٥٨) وإذن فالكائنات العاقلة المتناهية ، أى أبناء الإنسان ، لايمكن أن يتعدى طموحها عضوية مملكة الغايات ، أما رئاسة هذه المملكة فهى لله وحده.

لا يكلف به الرئيس فى مملكة الغايات ، بل يلتزم كل عضو من الأعضاء بمقدار متكافئ .

إن الضرورة العملية التى تقضى بالسلوك طبقاً لهذا المبدأ ، أى طبقاً للواجب ، لا تقوم ألبتة على العواطف والدوافع والميول ، بل تقوم فحسب على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض ، حيث ينبغى دائماً أن تعد إرادة الكائن العاقل فى نفس الوقت إرادة مشرعة ، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية فى ذاته . هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة ، بوصفها مصدر تشريع كلى عام ، بكل إرادة أخرى ، بل إنه يربطها كذلك بكل فعل موجه إلى الذات ، ولا يدفع العقل على ذلك أى باعث عملى آخر أو أية منفعة مستقبلة ، بل إنه يصدر فى ذلك عن فكرة الكرامة التى للكائن العاقل الذى لا يخضع لغير القانون الذى يضعه لنفسه .

لكل شىء فى مملكة الغايات ثمن أو كرامة : فماله ثمن فمن الممكن أن يستبدل بشىء آخر مكافئ له ؛ أما ما يعلو على كل ثمن ، وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شىء ، فإن له كرامة .

كل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة فله ثمن سوقى ، وأما ما يتفق مع ذوق معين ، حتى لو لم يفرض حاجة سابقة إليه ، أى ما يتفق مع حال السرور الذى نستشعره فى مجرد اللعب البرىء عن كل غرض الذى يجرى بين طاقاتنا الوجدانية ، فله ثمن عاطفى(٥٩) ؛ أما ما يؤلف الشرط الذى لا غنى عنه لكى يصبح شىء من الأشياء

---

(٥٩) هذه الحال من الرضا والسرور هى التى تعبر عن اللذة المجردة من كل غرض أو منفعة ، وهى اللذة التى نحسها عند تأمل شىء جميل ، على نحو ما يبين « نقد ملكة الحكم » . فالأشياء التى ترضينا على هذا النحو لها ثمن عاطفى Affektionspreis وليس لها ثمن سوقى Marktpreis وذلك لأن قيمتها الذاتية لاتجعل منها موضوعات للمبادلة يمكن تقديرها تقديراً مادياً.

غاية فى ذاته ، فليست له قيمة نسبية فحسب ، أى ليس له ثمن ، بل إن له قيمة باطنية ، أى كرامة .

الأخلاقية هى الشرط الوحيد الذى يجعل الكائن العاقل غاية فى ذاته ، إذ يستحيل عليه أن يصبح عضواً مشرعاً فى مملكة الغايات إلا عن طريقها . وهكذا نجد أن الأخلاق والإنسانية ، من حيث قدرة هذه عليها ، هما الشىء الوحيد الذى يملك الكرامة . إن البراعة والاجتهاد فى العمل لهما ثمن سوقى ؛ والذكاء ومملكة التخيل الحية والمزاج لها ثمن عاطفى (٦٠) ، أما الوفاء بالوعد ، والإحسان عن مبدأ (لا عن غريزة) فلهما على العكس من ذلك قيمة ذاتية . لا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شىء يمكن أن يحل محل هذه الصفات إذا ما افتقدت ؛ ذلك لأن قيمتها لا تكمن فى النتائج المترتبة عليها ، ولا فى المنفعة أو المكسب اللذين تحدثهما ، بل تكمن فى النوايا ، أى فى مسلمات الإرادة ، التى تكون على استعداد للتعبير عن نفسها على هذا النحو فى صورة أفعال ، حتى لو لم يحالفها النجاح فى النهاية . هذه الأفعال ليست كذلك فى حاجة إلى أن يوصى عليها من أى استعداد ذاتى أو ذوق يجعلنا ننظر إليها برضا وارتياح مباشرين ، كما أنها ليست فى حاجة إلى أى ميل أو عاطفة مباشرة تجذبنا نحوها ، إنها تمثل لنا الإرادة التى تمارسها [أى الأفعال] كموضوع للاحترام المباشر ، حيث لا يطلب شىء سوى العقل لكى يفرضها على الإرادة ، لا لكى يحاول أن يلتمسها منها بالتملق والمداهنة ، مما لا شك فى أنه تناقض فى مجال الواجبات . هذا التقويم هو الذى يعرف بقيمة مثل هذا المنحى الفكرى بوصفه كرامة وهو الذى يسمو به فوق كل ثمن سمواً لا نهاية له ؛ فلا يمكن أن نضعها معها فى كفة الميزان أو أن نقارنها

(٦٠) لأنها صفات نحبها بصرف النظر عن كل منفعة مادية ، ولأنها ترضينا وتشيع فينا شعوراً باللذة على نحو ما يرضينا الجمال فى بعض الأشياء .

بها بغير أن نجور فى نفس الوقت على قداستها .

وما الذى يبرر إذن للنية الطيبة من الناحية الأخلاقية أو للفضيلة أن تذهب فى طموحها إلى هذا المدى البعيد ؟ إنه لا يقل فى شىء عن الدور الذى تعهد به إلى الكائن العاقل للمشاركة فى وضع القوانين الكلية العامة والذى يجعله صالحاً لأن يصبح عضواً فى مملكة ممكنة للغايات (٦١) ، وهو الدور الذى حددته له طبيعته من قبل من حيث هو غاية فى ذاته ومن ثم مشرع للقوانين فى مملكة الغايات ، ثم من حيث هو حر بالنظر إلى جميع القوانين الطبيعية ، لا طاعة عليه إلا للقوانين التى يضعها هو لنفسه والتى يمكن مسلماته طبقاً لها أن تكون جزءاً من تشريع كلى عام (يخضع له فى الوقت نفسه) . فليس لشىء فى الواقع من قيمة إلا القيمة التى يحددها له القانون . ولكن التشريع نفسه ، الذى يحدد القيم جميعاً ، ينبغى لهذا السبب نفسه أن تكون له كرامة ، أى قيمة غير مشروطة ، ولا سبيل إلى مقارنتها بسواها ، لا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التى تترجم عن التقدير الذى ينبغى على الكائن العاقل أن يحمله لها . فالاستقلال الذاتى إذن هو مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة .

إن الطرق الثلاث التى ذكرناها آنفاً للتعبير عن المبدأ الأخلاقى ليست فى حقيقة الأمر إلا صيغاً متعددة لقانون واحد بالذات ، توجد إحداها من تلقاء نفسها الصيغتين الأخريين فى ذاتها (٦٢) . ومع ذلك فبينها خلاف واحد ، هو فى الحقيقة خلاف ذاتى قبل أن يكون خلافاً

---

(٦١) لا يملك الكائن العاقل الحق فى المشاركة فى التشريع الكلى إلا إذا كان يستحق ذلك ؛ أى أن الكائن العاقل لا يصبح كذلك على الحقيقة حتى يصبح كائناً أخلاقياً .

(٦٢) أى أننا نستطيع بالتحليل أن نستخلص من كل صيغة على حدة الصيغتين الأخريين ، كما أن الصيغ الثلاث التى تعبر عن المبدأ الأخلاقى يمكن بدورها أن تستخلص بالتحليل من تصور الإرادة الطيبة أو الإرادة التى تخضع للواجب ويمكن لمسلمتها أن ترتفع إلى مستوى القانون العام .

موضوعياً – عملياً ، الهدف منه تقريب فكرة من أفكار العقل إلى العيان (وذلك بحسب مشابهة معينة) وجعلها بذلك قريبة من العاطفة .

كل المسلمات لها :

١ – صورة تتصف بالكلية والشمول ، ويمكن التعبير عن صيغة الأمر الأخلاقى على هذا النحو : ينبغى أن تختار المسلمات كما لو كان من الواجب أن تكون لها قيمة قوانين الطبيعة الكلية .

٢ – مادة ، أى غاية ، وهنا يعبر عن الصيغة كما يلى : إن الكائن العاقل ، من حيث إنه بحسب طبيعته غاية ، وبالتالى من من حيث هو غاية فى ذاتها ، ينبغى أن يكون بالنسبة لكل مسلمة شرطاً يحد من جميع الغايات التى تكون مجرد غايات نسبية أو تعسفية .

٣ – تحديد تام لجميع المسلمات من طريق تلك المسلمة ، ونعنى بها : أن جميع المسلمات التى تستمد من تشريعنا الخاص ينبغى أن تسهم فى إقامة مملكة ممكنة للغايات كما تسهم فى إقامة مملكة للطبيعة (*) . ويسير التطور هنا كما يسير هناك فى مقولات (٦٣) ،

(*) الغائية (التليولوجيا) تنظر إلى الطبيعة بوصفها مملكة للغايات ، والأخلاق تنظر إلى مملكة ممكنة للغايات بوصفها مملكة للطبيعة . مملكة الغايات هناك فكرة نظرية ، الهدف منها تفسير ما هو موجود فى الواقع . وهى هنا فكرة عملية ، الغرض منها إظهار ما ليس بموجود ولكن يمكن أن يوجد فى الواقع عن طريق ما نأتى وما ندع من سلوك ، وذلك بمطابقته لهذه الفكرة نفسها .

(٦٣) من المعلوم أن كانت قد أخذ هذا الاصطلاح عن أرسطو ، وهو يريد بالمقولات تلك التصورات الأولية للفهم التى تتعلق قبلياً بموضوعات الحساسية ، والتى رتبها فى لوحة منهجية يحاول الآن أن يطبقها فى مجال الأخلاق . فالوحدة ، والتعدد ، والشمول كلها مقولات الكم . وهو يلاحظ فى الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص أن المقولة الثالثة فى كل فئة من فئاتها الأربع تنتج عن اتحاد المقولة الثانية بالأولى . فالشمول ليس إلا التعدد منظوراً إليه باعتباره وحدة ، كما أن التعيين هو الواقع مضافاً إلى السلب (وذلك فى مقولة الكيف) وهكذا الشأن فى الفئتين الأخريين (العلاقة والجهة) . راجع نقد العقل الخالص ، التحليل الترنسندنتالى ، تحليل التصورات ، القسم الثالث : تصورات الفهم الخالصة أو المقولات . ص ١١٥ – إلى ص ١٢٦ من طبعة « المكتبة الفلسفية » التى سبقت الإشارة إليها .

مبتدئاً بوحدة صورة الإرادة (أو بشمولها) ، ماراً بتعدد المادة (وهو تعدد الموضوعات أي الأهداف) ومن هناك إلى شمول المذهب أو تكامله . على أن من الخير دائماً أن يسير الإنسان فى حكمه الأخلاقى على حسب منهج محكم وأن يجعل مبدأه هذه الصيغة العامة للأمر الأخلاقى المطلق : افعل بحسب المسلمة التى يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل من نفسها قانوناً عاماً . فإن أردنا أن نحبب القانون الأخلاقى للنفوس فإن مما يفيد فى ذلك كل الفائدة أن نمرر الفعل الواحد نفسه من خلال التصورات المذكورة وأن نقربه بذلك ما أمكن من العيان .

نستطيع الآن أن ننتهى من حيث بدأنا ، أعنى من تصور إرادة خيّرة مطلقة . تكون الإرادة خيّرة بإطلاق إذا لم يكن فى وسعها أن تكون شريرة ، وإذا كانت مسلمتها ، حين تتحول إلى قانون كلى عام ، لا تتناقض مع نفسها بأى حال من الأحوال . هـذا المبدأ هو إذن قانونها الأعلى أيضاً . اجعل فعلك دائماً يتفق مع المسلمة التى تستطيع أن تريد لهـا فى الوقت نفسه أن تكون فى شمول القانون ؛ هذا هو الشرط الوحيد الذى لا يمكن الإرادة بمقتضـاه أن تتعارض مع نفسها أبداً ، ومثل هذا الأمر أمر مطلق . ولما كانت الخاصية التى تجعل للإرادة قيمة القانون العام بالنسبة للأفعال الممكنة تشابه الترابط العام الذى يتصف به وجود الأشياء بحسب قوانين كلية عامة ، وهو الترابط الذى يكون العنصر الشكلى للطبيعة بوجه عام ، فإن من الممكن أن نعبر عن الأمر الأخلاقى المطلق على النحو التالى :

. اجعل أفعالك مطابقة لمسلمات يمكنها فى عين الوقت أن تجعل من نفسها موضوعاً هو بمثابة القوانين العامة للطبيعة ــ هكذا تتألف صيغة إرادة خيّرة بإطلاق .

تتميز الطبيعة العاقلة من سواها بأنها تضع لنفسها غاية . هذه الغاية ستكون هى مادة كل إرادة طيبة . بيد أنه لما كان من اللازم ، فى فكرة

إرادة خيّرة بإطلاق وبغير شرط تحفظى (كأن يكون هذا الشرط هو بلوغ هذه الغـــاية أو تلك) أن نجرد [تلك الفكرة] من كل غاية يراد تحقيقها (الأمر الذى قد يجعل الإرادة خيّرة من الناحية النسبية فحسب) فإن من اللازم كذلك ألا تتصور الغاية هنا كما لو كانت غاية يراد تحقيقها ، بل كغاية مستقلة بذاتها ، أى تتصور تبعاً لذلك من جهة السلب فحسب ، أعنى بوصفهاغاية لا ينبغى على الإنسان أن يقدم على فعل يتعارض معها ، كما لا ينبغى عليه أبداً نتيجة لذلك أن ينظر إليهـــا كما لو كانت مجرد وسيلة ، بل أن يقدرها دائماً وفى الوقت نفسه فى كل فعل من أفعال الإرادة من حيث هى غاية . هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير الذات عينها [الحاملة] لجميع الغايات الممكنة ، إذ أنها هى فى الوقت نفسه الذات صاحبة إرادة ممكنة خيّرة بإطلاق (٦٤) ؛ والواقع أن هذه الإرادة الخيرة على الوجه المطلق لا يمكن أن يقدّم عليها موضوع آخر إلا إذا وقعت فى التناقض . وعلى ذلك فالمبدأ الذى يقول : راع أن يكون فعلك بالنسبة لكل كائن عاقل (بالنسبة لك ولغيرك) بحيث تكون له فى نفس الوقت فى مسلمتك قيمة الغاية فى ذاتها ، ليس فى حقيقة الأمر إلا عين المبدأ الذى يقول : اجعل فعلك مطابقاً للمسلمة التى تتضمن فى الوقت نفسه صلاحيتها الشاملة لكل كائن عاقل . ذلك أن القول بأن علىّ فى استخدامى للوسائل المؤدية إلى غاية من الغايات أن أقيد مسلمتى بالشرط الذى يجعلها صالحة صلاحية شاملة لأن تكون قانوناً لكل ذات ، يستوى تماماً مع القول بأن علينا أن نجعل المبدأ الأساسى لجميع مسلمات الأفعال هو ألا تعامل الذات الحاملة للغايات ، أى الكائن العاقل نفسه ، كما لو كانت مجرد وسيلة بحال من الأحوال ، بل أن تعامل معاملة الشرط الأعلى الذى

---

(٦٤) الذات الكاملة لجميع الغايات الممكنة هى الكائن العاقل نفسه ، الذى يمكنه وحده أن يكون غاية فى ذاته ، وذلك لأنه لا يمكن أن يساوى بإحدى غاياته الجزئية ، كما أنه يتصور بعقله القانون الموضوعى الذى يجب على إرادته أن تخضع له .

يبين لنا حدود استخدام الوسائل ، أعنى أن تعامل دائماً فى الوقت نفسه معاملة الغاية (٦٥) .

يستتبع هذا بغير نزاع أن كل كائن عاقل ، بوصفه غاية فى ذاته ، ينبغى أن تكون لديه القدرة على أن يعد نفسه ، بالقياس إلى جميع القوانين التى قد يخضع لها فى الوقت نفسه ، مصدر تشريع كلى عام ، وذلك لأن صلاحية مسلماته لأن تصبح تشريعاً عاماً هى على التحديد ما يميزه كغاية فى ذاته ، كما يستتبع أيضاً أن هذه الكرامة (التى يتميز بها) من سائر الكائنات الطبيعية هى التى تفرض عليه أن يعد مسلماته على الدوام من وجهة نظره هو ، التى هى فى الوقت نفسه وجهة نظر كل كائن عاقل ، بوصفه كائناً مشرعاً (وهذا هو السبب أيضاً فى تسمية مثل هذه الكائنات أشخاصاً) . بهذا يمكن قيام عالم معقول (mundus intelligibilis) ،بوصفه مملكة للغايات ، وذلك عن طريق التشريع النابع عن جميع الأشخاص بوصفهم أعضاء فيه . يترتب على ذلك أن على كل كائن عاقل أن يصدر فى فعله كما لو كان دائماً عن طريق مسلماته عضواً مشرعاً فى المملكة العامة للغايات . والمبدأ الصورى لهذه المسلمات هو المبدأ الذى يقول: افعل الفعل كما لو كان على مسلمتك أن تصلح فى الوقت نفسه قانوناً عاماً (لجميع الكائنات العاقلة) . مملكة الغايات إذن لا يمكن قيامها إلا عن طريق المشابهة التى بينها وبين مملكة الطبيعة ، تلك عن طريق المسلمات وحدها ، أى القواعد التى يلزم بها المرء نفسه ، وهذه عن طريق قوانين علل فاعلة خاضعة لإلزام خارجى . وعلى الرغم من هذا ، فإن الإنسان لا يتردد فى أن يخلع على الطبيعة ككل ، وإن نظرنا إلى هذا الكل نظرتنا إلى الآلة ،

---

(٦٥) ذلك لأننى لو اعتبرت الكائن العاقل مجرد وسيلة فحسب ، لما أمكننى أن أقول إن مسلمة فعلى يمكن أن تصبح قانوناً عاماً بالنسبة له ، كما أنه لن يستطيع بدوره أن يجعل من مسلمات فعله قوانين كلية شاملة .

وبمقدار العلاقة التى تربطه بالكائنات العاقلة بوصفها غايات له ، أقول لايتردد الإنسان لهذا السبب أن يخلع عليها اسم مملكة الطبيعة (٦٦). مملكة للغايات كهذه ستنتقل حقاً إلى حيز الوجود عن طريق مسلمات يرسم الأمر الأخلاقى المطلق قاعدتها لجميع الكائنات العاقلة ، إذا ما أتبعت اتباعاً شاملاً . إلا أن الكائن العاقل وإن لم يستطع أن يضمن ، حتى لو اتبع هذه المسلمة بانتظام ، أن يجاريه كل كائن عاقل آخر فى الوفاء بها ، ولم يضمن كذلك أن تتفق معه مملكة الطبيعة وترتيبها الغائى اتفاقها مع كائن جدير بأن يكون عضواً فيها بحيث تصبح بالنسبة إليه مملكة للغايات ، أعنى بحيث تحقق رجاءه فى السعادة ، أقول مع أنه لا يضمن هذا كله فإن هذا القانون الذى يقول : « راع أن تسير أفعالك بحسب مسلمات عضو يضع تشريعاً كلياً عاماً لمملكة ممكنة للغايات » يظل محتفظاً بكامل قوته ، وذلك لأنه يصدر أوامره على نحو مطلق . وفى هذا الأمر على وجه التحديد تكمن هذه المفارقة : وهى أن كرامة الإنسانية وحدها ، من حيث كونها طبيعة عاقلة ، بصرف النظر عن كل غاية أخرى أو منفعة يراد الوصول إليها ، وتبعاً لذلك احترام الفكرة الخالصة ينبغى أن يكونا القاعدة التى لا يصح للإرادة أن تحيد عنها ، وأن استقلال المسلمة عن أمثال هذه الدوافع كلها هو الذى يحقق لها السمو وهو الذى يجعل كل ذات عاقلة جديرة بأن تكون عضواً مشرعاً فى مملكة الغايات ؛ إذ لو كان الأمر على خلاف

(٦٦) على الرغم من أن الطبيعة تخضع للآلية فإن كانت يرى أن من الممكن ، بل من الواجب أن تسمى « مملكة » . ذلك لأنها ، وفقاً لتقدير ملكة الحكم عندنا ، تهدف فى سيرها العام لتحقيق غايات معينة . أما الذى يعين حدود تسلسل هذه الغايات وشرطه الأعلى فهو الكائن العاقل ، من حيث هو كائن أخلاقى ؛ فالإنسان هو « الغاية الأخيرة » للخليقة ، وذلك من حيث إن حريته ، بتطابقها مع القانون العملى غير المشروط ، ترمى إلى تحقيق الخير الأسمى فى الطبيعة ، أى إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة . ولا يصح إذن أن نسأل عن الغاية التى يحيا من أجلها الإنسان ، فأخلاقيته هى الهدف الأعلى من وجوده وهى التى تعطيه الحق فى أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له .

ذلك لتحتّم علينا أن نتصوره كائناً لا يخضع لغير القانون الطبيعي الذى يتحكم فى حاجاته . ومع أنه سيكون من الممكن تصور مملكة الطبيعة ، مثلها فى ذلك مثل مملكة الغايات ، متحدة تحت رئيس واحد ، ومع أن المملكة الأخيرة لن تبقى بذلك مجرد فكرة بسيطة فحسب بل ستكتسب واقعية حقيقية ، فإن هذه الفكرة ستستفيد من وراء ذلك زيادة تأتيها من إضافة دافع قوى إليها ، ولكن قيمتها الباطنة لن تزداد فى شىء على ما هى عليه ؛ إذ أن من الواجب علينا على الرغم من ذلك أن نتصور دائماً ذلك المشرع الأوحد غير المحدود نفسه من حيث هو مشرع يحكم على قيمة الكائنات العاقلة طبقاً لأفعالهم المجردة من المنفعة فحسب ، المفروضة عليهم من تلك الفكرة وحدها . إن ماهية الأشياء لا تتغير تبعاً لعلاقاتها الخارجية ، والشىء الوحيد، إذا غضضنا النظر عن هذه العلاقات الأخيرة ، الذى يكون القيمة المطلقة للإنسان هو الذى ينبغى أن يكون المقياس الذى يحكم به عليه من جانب أى كائن ، حتى لو كان هو الكائن الأسمى نفسه . فالأخلاقية إذن هى علاقة الأفعال باستقلال الإرادة أى بالتشريع الكلى الممكن عن طريق مسلمات هذه الإرادة . الفعل الذى يمكن أن يتفق مع استقلال الإرادة هو فعل مسموح به ، والفعل الذى لا يتفق معه فعل محرم . الإرادة التى تتفق مسلماتها اتفاقاً ضرورياً مع قوانين الاستقلال هى إرادة مقدسة ، أى إرادة خيّرة بإطلاق . توقف إرادة غير خيّرة بإطلاق على مبدأ الاستقلال (الجبر الأخلاقى) هو الالتزام . هذا الالتزام لا يمكن إذن أن ينطبق على كائن مقدس . الضرورة الموضوعية التى يتصف بها فعل من الأفعال يصدر عن التزام تسمى واجباً .

نستطيع مما تقدم ذكره بإيجاز أن نفسر الآن فى سهولة كيف أننا ، وإن كان أول ما يتبادر إلى ذهننا عند التفكير فى تصور الواجب هو الانصياع للقانون ، نتصور مع ذلك فى الوقت نفسه نوعاً من السمو والكرامة لدى ذلك الشخص الذى يؤدى جميع واجباته . ذلك لأن

سموه لا يرجع إلى خضوعه للقانون بقدر ما يرجع إلى أنه ، بالنظر إلى هذا القانون نفسه ، يعد مشرعاً فى الوقت ذاته ، أى أنه لا يخضع له إلا لهذا السبب بعينه . كذلك بيّنا فيما تقدم كيف أنه لا الخوف ، ولا الميل ، بل الاحترام الواجب فى حق القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة اخلاقية . إن إرادتنا الخاصة ، على فرض أنها لا تقـدم على فعل من الأفعـال إلا إذا كان مقيداً بتشريع عام ، تجعل مسلماتها أمراً ممكناً ، هذه الإرادة [المثالية] التى يمكن بالفكرة أن تكون إرادتنا هى الموضوع الحقيق بالاحترام ، وكرامة الإنسانية تكمن على وجه التحديد فى قدرتها على أن تكون مصدر تشريع كلى عام، على شريطة أن تكون هى نفسها فى الوقت عينه خاضعة لهذا التشريع .

الاستقلال الذاتى للإرادة
بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق

استقلال الإرادة هو الخاصية التى تجعل منها قانوناً لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات الفعل الإرادى) . مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن نختار دائماً بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة فى الوقت نفسه كقوانين كلية فى فعل الإرادة نفسه . كون هذه القاعدة العملية أمراً أخلاقياً ، أعنى أن إرادة كل كائن عاقل مرتبطة بها ارتباطاً ضرورياً كشرط لها ، أمر لا يمكن إثباته عن طريق التحليل البسيط للتصورات التى تشتمل عليها الإرادة ، والسبب فى ذلك أنها قضية تركيبية(٦٧) ؛ وقد ينبغى علينا أن نتجاوز معرفة الموضوعات إلى نقد الذات ، أى إلى نقد العقل العملى الخالص (٦٨) ، إذ أن هذه القضية التركيبية ، التى تأمر أمراً ضرورياً ، ينبغى أن يكون من من المستطاع معرفتها بطريقة قبلية خالصة ؛ ولكن هذه المسألة لا تدخل فى القسم الحالى من الكتاب . بيد أن كون مبدأ الاستقلال الذاتى المذكور هو المبدأ الأوحد للأخلاق ، فأمر يمكن توضيحه بسهولة بالتحليل البسيط لتصورات الأخلاق . إذ سيتبين من خلال ذلك كيف أن مبدأ الأخلاق لا بد أن يكون أمراً أخلاقياً ، وأن هذا الأمر الأخلاقى لا يأمر بشىء يقل أو يزيد عن هذا الاستقلال نفسه .

---

(٦٧) هى قضية تركيبية لأنها تربط بفكرة الإرادة الطيبة فكرة قانون عام ليست متضمنة فيها تضمناً منطقياً ولا يمكن استخلاصها منها بالتحليل البسيط .

(٦٨) وذلك لكى نبين بأية ملكة يقدر العقل أن يتمم هذا الترابط التركيبى الذى كشف عنه تحليل الوجدان المشترك ، ولكى نعرف أيضاً كيف يصبح استخدام هذه الملكة أمراً مشروعاً .

تنــافر الإرادة بوصفه مصـــدر
جميع المبـــادئ غير الأصيلة
للأخلاق

عندما تفتش الإرادة عن القانون الذى من شأنه أن يعيّنها فى شىء آخر غير صلاحية مسلماتها لوضع تشريع كلى عام يصدر عنها ؛ وعندما تفتش تبعاً لذلك ، متجاوزة ذاتها ، عن هذا القانون فى خاصية أحد موضوعاتها ، فإن التنافر هو الذى ينتج عن ذلك دائماً . عندئذ لا تعطى الإرادة لنفسها القانون ، بل إن الموضوع هو الذى يعطيها إياه عن طريق العلاقة التى تربطه بها. هذه العلاقة، سواء أقامت على الميل أوعلى تصورات العقل ، لا تسمح إلا بقيام الأوامر الشرطية (٦٩) : علىّ أن أفعل هذا الشىء ، لأننى أريد شيئاً آخر . أما الأمر الأخلاقى ، وبالتالى الأمر المطلق ، فإنه على العكس من ذلك يقول : إن علىّ أن أفعل على هذا النحو أو ذاك ، حتى لو لم أرد شيئاً آخر. فمثلاً يقول من يتبع الأمر الأول : ينبغى على ألا أكذب إذا أردت أن أحافظ على شرفى ، أما من يتبع الأمر الثانى فيقول : ينبغى على ألا أكذب حتى لو لم يجلب الكذب علىّ أدنى عار . يجب إذن أن يجرد هذا الأمرالأخير من كل موضوع ، بحيث لا يكون لهذا الموضوع أى تأثير على الإرادة ، وبحيث لا يقتصر العقل العملى (الإرادة) على أن يدير منفعة أجنبية ، بل يثبت سلطانه الآمر فحسب بوصفه أعلى تشريع . هكذا يكون من واجبى مثلاً أن أعمل على سعادة الآخرين ، لا كما لو كان يهمنى أن يتحقق وجودها (سواء

(٦٩) لأن تمثلات العقل ستكون فى هذه الحالة متعلقة قبل كل شىء بالموضوعات ، ولن يمكنها أن تعين الإرادة إلا عن طريق الحساسية .

كان ذلك عن طريق ميل مباشر ، وكان بطريق غير مباشر عن إحساس بالرضا مصدره العقل) بل لمجرد أن المسلمة التى تستبعدها [أى السعادة] لا يمكن أن تكون متضمنة فى فعل إرادى واحد وبالذات .

تصنيف جميع المبادئ الأخلاقية
التي يمكن أن تنتج عن التصور الأساسى
الذى سلمنا به عن التنافر

لقد جرب العقل الإنسانى هنا ، كما جرب فى كل موضع باشر فيه استعماله الخالص ، طوال الفترة التى أعوزه فيها النقد ، جميع الطرق الخاطئة قبل أن يعثر على طريقه الحقيقى الوحيد (٧٠) .

جميع المبادئ التى يمكن الإنسان أن يسلم بها من وجهة النظر هذه إما أن تكون مبادئ تجريبية أو مبادئ عقلية . فالمبادئ الأولى، المستمدة من مبدأ السعادة ، تنبنى على العاطفة الفزيائية أو العاطفة الأخلاقية ، والمبادئ الثانية ، المستمدة من مبدأ الكمال ، إما أن تنبنى على التصور العقلى للكمال بوصفه نتيجة يمكن أن تترتب عليها (٧١) ، أو على تصور كمال مستقل بذاته (إرادة الله) ، بوصفه علة تتولى تعيين إرادتنا (٧٢) .

لاتصلح المبادئ التجريبية مطلقاً لأن تؤسس عليها القوانين الأخلاقية . ذلك لأن طابع الشمول الذى يجعلها صالحة لجميع الكائنات العاقلة بغير تمييز ، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها عن هذا الطريق ينتفيان إذا كان مبدؤهما مستمداً من التكوين الخاص بالطبيعة الإنسانية أو من الظروف العارضة التى توجد فيها . ومع ذلك فإن مبدأ السعادة الخاصة هو أولى المبادئ بالاستنكار ،

---

(٧٠) أى أن من النتائج المترتبة على النقد أن العقل العملى لا يمكنه فى الحقيقة إلا أن يكون عقلاً خالصاً، تنبع قوته من صورته ، لا من تمثل الموضوعات المادية .

(٧١) يقصد كانت بهذه العبارة فولف Wolff ومدرسة العقلية .

(٧٢) يقصد كانت هنا كروزيوس Crusius (١٧١٢ – ١٧٧٦) الذى نسب إلى الله حرية للعقل مستقلة فى ذاتها ، وجعل الأمر الإلهى مصدر كل إلزام أخلاقى .

لا لأنه فاسد فحسب ، ولا لأن التجربة تناقض الادعاء الذى يذهب إلى أن الهناء يتناسب دائماً مع حسن السلوك ، ولا لأنه لا يسهم بشىء فى تأسيس الأخلاق ، إذ أن جعل الإنسان سعيداً أمر يختلف كل الاختلاف عن جعله خيّراً ، كما أن جعله ذكياً فطناً لمنفعته يختلف تمام الاختلاف عن جعله فاضلاً ، بل لأنه يقيم الأخلاقية على دوافع تعمل على هدمها والقضاء على ما فيها من سمو وعظمة ، إذ تضع الدوافع التى تحث على الفضيلة مع الدوافع التى تحرض على الرذيلة فى صنف واحد ، ولا تزيد على أن تعلم الإنسان كيف يحسن الحساب بينما تقضى للأسف قضاء مبرماً على الفارق النوعى بينها . أما الشعور الأخلاقى ، هذا الحس الخاص المزعوم (*) (مهما بلغ الاحتجاج به

(*) إننى أسلك مبدأ الشعور الأخلاقى مع مبدأ السعادة وذلك لأن كل منفعة تجريبية ، عن طريق الإحساس بالارتياح الذى يسببه شىء ما ، سواء أتم ذلك مباشرة وبغير اعتبار للمصالح المترتبة عليه أم تم مع اعتبار هذه المصالح نفسها ، تعد بالإسهام فى توفير الهناء . كذلك ينبغى علينا أن نسلك مع هتشسون Hutcheson (٧٣) مبدأ المشاركة فى سعادة الآخرين مع مبدأ الحس الأخلاقى نفسه الذى يسلم بوجوده .

(٧٣) فرانسيس هتشسون (ولد سنة ١٦٩٤ فى دروماليج من مقاطعة داون ومات فى جلاسجو سنة ١٧٤٧) تعرف عليه كانت فى الفترة ما بين ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ، وهى الفترة التى بدأ فيها فى الوقت نفسه يتعرف على قصور المذهب العقلى فى فلسفة فولف ، التى كانت الفلسفة السائدة فى ذلك الحين ، من جانبيها النظرى والعملى ، ويتأثر بالفلاسفة والأخلاقيين الإنجليز ، ومن أهمهم شافتزبورى وهتشسون وهيوم الذى يرجع إليه الفضل ، كما يقول كانت فى عبارته الشهيرة فى « المقدمات لكل ميتافيزيقا .. الخ » فى إيقاظه من سباته الاعتقادى ، الجازم وتنبيهه إلى سؤاله الذى كان بداية فكره النقدى ونعنى به : « كيف تصبح القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ » — وهتشسون من أهم القائلين بنظرية الحس الأخلاقى moral sense . وهو يدافع عنه فى كتابه « بحث فى منشأ أفكارنا عن الجمال والفضيلة » (١٧٢٥) ، وفى « مقال عن الطبيعة وعن مسلك الانفعالات والعواطف مع توضيحات للحس الأخلاقى » (١٧٢٨) ، وفى كتابه « مذهب الفلسفة الأخلاقية » الذى نشر بعد وفاته . وهو يعرفه بأنه « هو الحس الأخلاقى بالجمال فى الأفعال والانفعالات ، الذى ندرك به الفضيلة أو الرذيلة ، فى أنفسنا أو لدى الآخرين » . وهو حس مغروس بالفطرة فى الإنسان ، يحكم حكماً مباشراً على أفعاله وانفعالاته ، فيحبذ الفاضل منها =

من السطحية والضحالة ، ومهما وجدنا أن أولئك الذين يعجزون عن التفكير يحسبون أنهم يستطيعون أن يلتمسوا العون من العاطفة حتى فى مالاصلة له إلا بالقوانين العامة ، وأن العواطف التى تتفاوت بطبيعتها عن بعضها البعض بدرجات لا متناهية لا تمدنا بمعيار واحد نقيس عليه الخير والشر وأن الذى يحكّم شعوره لايمكنه على الإطلاق أن يصدر حكماً يصلح لتطبيقه على الآخرين(٧٤) . نقول إن الشعور الأخلاقى برغم هذا كله أقرب إلى الأخلاقية وإلى ما لهذه الأخلاقية من كرامة لأنه يشرف الفضيلة إذ يضيف إليها الرضا الذى تعطيه والاحترام الـذى نحمله لهـا مباشرة ، ولأنه لا يصـارحها فى وجهها بأن جمالها ليس هو الذى يربطنا بها بل المنفعة التى ننتظرها من ورائها (٧٥) .

بين المبادئ العقلية للأخلاق نجد التصور الأنطولوجى [الوجودى] للكمال (مهما يكن تصوراً فارغاً ، غير محدد ، ومهما تبلغ تبعاً لذلك عدم صلاحيته] لاكتشاف أقصى قدر مناسب لنا فى المجال الهائل للواقع الممكن] ، ومهما يبلغ به النزوع الذى لا يقهر إلى أن يدور فى حلقة مفرغة حين يتعلق الأمر بتمييز الواقع الذى نتحدث عنه تمييزاً نوعياً من كل واقع سواه فلا يستطيع أن يتلافى افتراض الأخلاقية

ـ ويتبذ المرذول . ذلك أن « منشئ الطبيعة » قد « جعل الفضيلة صورة محببة لكى تحفزنا على السعى وراءها ، كما أعطانا انفعالات قوية لكى تكون منابع كل الأفعال الفاضلة » . واستخدام هتشسون لكلمة الحس الأخلاقى وإخفاقه فى ربطه بالحكم الأخلاقى قد ترك مسألة القصد والاختيار فى مذهبه محاطة بالغموض . ويمكن القول بوجه عام إن معيار الفعل الأخلاقى عنده أن يعمل على إسعاد البشر وزيادة رخائهم وهنائهم فى الحياة .

(٧٤) ذهب الأخلاقيون الإنجليز ، وفى مقدمتهم شافتزبورى وهتشسون وهيوم إلى أن الخير موضوع حس خاص هو الحس الأخلاقى الذى يدركه ويعترف به من تلقاء نفسه ، وأنه أبعد ما يكون عن أن يكتشفه الفهم أو يحدده .

(٧٥) ليس لما نسميه بالحس الأخلاقى من قيمة أو حقيقة إلا بمقدار ما يكون أثراً يحدثه فى نفوسنا القانون الأخلاقى .

التى عليه ان يقوم بتفسيرها افتراضاً خفياً (٧٦) أفضل من التصور اللاهوتى الذى يستنبط الأخلاقية من إرادة إلهية مطلقة الكمال ، وليس مرجع ذلك فحسب إلى أننا لا نملك برغم كل شىء أن نعاين كمال هذه الإرادة ، وأننا لا نستطيع أن نستنبطها إلا من تصوراتنا ومن أهمها شأناً تصور الأخلاقية ، بل مرجع ذلك إلى أننا إذا لم نفعل ذلك (وهو ما لو حدث لوقعنا فى حلقة مفرغة غليظة منشؤها التفسير) (٧٧) فإن التصور الوحيد الذى يبقى لنا عن الإرادة الإلهية ، وهو التصور المستمد من الصفات التى تنسب إليها من شهوة الشرف والسلطان ، مقرونة بالتصورات المخيفة عن اليأس والانتقام ، سيضع بالضرورة الأساس الذى ينبنى عليه نظام من العادات الأخلاقية يتعارض تعارضاً صريحاً مع الأخلاقية .

وإذن فلو كان علىَّ أن أختار بين تصور الحس الأخلاقى وبين تصور الكمال بوجه عام (وكلا التصورين لا ينتقص من الأخلاقية فى شىء ، وإن كانا مع ذلك لا يصلحان على الإطلاق لتكوين القاعدة التى ترتكز عليها) فسوف يقع اختيارى على التصور الأخير ، لأنه على الأقل ، باستبعاده للحساسية ، يكل أمر الفصل فى المشكلة إلى محكمة العقل الخالص ، وإن كان مع ذلك لايحسم برأى فى المشكلة ، بل يحتفظ بالفكرة غير المحددة (لإرادة خيِّرة فى ذاتها) دون أن يفسدها فى شىء إلى أن يتم تحديدها تحديداً دقيقاً .

بقى أن أقول إننى أعتقد أن فى استطاعتى أن أعفى نفسى من محاولة دحض هذه التصورات التعليمية دحضاً مفصلاً . إن هذه

---

(٧٦) يقوم تصور الكمال على تصور القانون الأخلاقى لا العكس . فإذا كان من واجبى أن أسعى إلى الكمال ، أى أن أغرس فى نفسى جميع الملكات الضرورية لتحقيق الغايات التى يعينها العقل ، فإننى إنما أستجيب فى مسلكى هذا لما يتطلبه القانون الأخلاقى منى .

(٧٧) ذلك لأننا نستخرج تصور الأخلاقية عندئذ من أنفسنا لننسبه إلى الله ، لكى نعود فنفسر بهذه النسبة وجود القانون الأخلاقى فينا .

المحاولة من السهولة بمكان ، بل الارجح انه اولئك الذين تفرض عليهم مهنتهم أن يعلنوا إيمانهم بإحدى هذه النظريات (إذ أن المستمعين لا يحتملون تأجيل الحكم) يدركونها إدراكاً جيداً ، حتى ليكون من العبث أن نضيع الوقت فيها . ولكن الأمر الذى يهمنا هنا أكثر من سواه هو أن نعرف أن هذه المبادئ لا تقدم أبداً غير تنافر الإرادة ليكون أساساً أول تقوم عليه الأخلاق، وهذا هو الذى يجعلها بالضرورة تخطئ الهدف منها .

كلما اضطر الإنسان إلى أن يجعل من موضوع الإرادة أساساً لتعيين القاعدة التى تحددها [أى الإرادة] لم تكن القاعدة إلا تنافراً ؛ عندئذ يكون الأمر مشروطاً وتكون صيغته على النحو التالى : ينبغى على الإنسان أن يسلك على هذا النحو أو ذاك إذا كان يريد هذا الموضوع أو لأنه يريده ؛ والنتيجة أن هذا الأمر لا يمكنه أبداً أن يأمر أمراً أخلاقياً ، أعنى أن يأمر أمراً مطلقاً . قد يجوز للموضوع أن يعين الإرادة بوساطة الميل ، كما هو الشأن فى مبدأ السعادة الشخصية ، أو بوساطة العقل الموجه إلى موضوعات فعلنا الإرادى الممكن بوجه عام ، كما هو الشأن فى مبدأ الكمال ، بيد أن الإرادة لا تعين نفسها أبداً مباشرة عن طريق تمثل الفعل ، بل عن طريق الدافع وحده الذى يحدثه الأثر المرتقب من الفعل على الإرادة ؛ ينبغى على أن أفعل شيئاً ما لأننى أريد شيئاً آخر ، وهنا يتحتم افتراض قانون آخر فى ذاتى ، أســتطيع وفقاً له أن أريد بالضرورة هذا الشىء الآخر ، وهذا القانون يحتاج بدوره إلى أمر [أخلاقى] يحدد مفهوم هذه المسلمة . إذ أنه لما كان الدافع الذى يفرض على تمثل موضوع ممكن التحقق عن طريق طاقاتنا أن يترك أثره على إرادة الذات وفقاً لاستعداداتها الطبيعية ، [لما كان هذا الدافع] يكون جزءاً من طبيعة الذات ، سواء أكان جزءاً من الحساسية (من الميل والذوق) أم من الفهم والعقل اللذين ينطبقان راضيين على أحد الموضوعات وفقاً للتكوين

الخاص بطبيعتهما فإن الطبيعة عندئذ هي التي تعطي القانون على الحقيقة، وهذا القانون الذي يتحتم عندئذ، بما هو قانون، أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها، لا يكون قانوناً عرضياً فحسب، عاجزاً عن أن يضع قاعدة عملية ضرورية كما ينبغي لكل قاعدة أخلاقية أن تكون، بل إنه لن يكون أبداً إلا تنافراً للإرادة؛ هناك لا تسن الإرادة قانونها لنفسها، بل إن دافعاً أجنبياً عنها هو الذي يسنه لها عن طريق طبيعة خاصة للذات تؤهلها لقبول هذا القانون.

إن الإرادة الخيِّرة بإطلاق، التي يجب أن يكون مبدؤها أمراً أخلاقياً مطلقاً، ستكون عندئذ إرادة غير متعينة بالنسبة لجميع الموضوعات، ولن تشتمل إلا على صورة فعل الإرادة بوجه عام، بوصفه استقلالاً ذاتياً، أي أن صلاحية المسلمة عند كل إرادة خيِّرة لأن تجعل من نفسها قانوناً كلياً عاماً، هذه الصلاحية هي نفسها القانون الوحيد الذي تلتزم به إرادة كل كائن عاقل، دون أن تلجأ إلى أي دافع أو منفعة لتجعل منه مبدأ ترتكز عليه.

أما كيفية إمكان وجود مثل هذه القضية التركيبية على نحو قبلي والسبب الذي يجعل منها قضية ضرورية، فمشكلة لم يعد من الممكن إيجاد حل لها في حدود ميتافيزيقا الأخلاق. كذلك لم نؤكد حقيقة هذه القضية، ولا زعمنا أننا نملك الدليل عليها. كل ما بيناه من خلال تطور التصور الشامل للأخلاق لا يخرج عن أن الاستقلال الذاتي للإرادة مرتبط بهذه القضية ارتباطاً لا محيد عنه أو هو بالأولى الأساس الذي تقوم عليه. وإذن فكل من يعد الأخلاق شيئاً حقيقياً ولا يسلكها في عداد الأفكار الخرافية المجردة من الحقيقة لا بد له في الوقت نفسه من أن يسلم بمبدأ الأخلاق الذي ذكرناه. وإذن فقد كان هذا القسم تحليلياً خالصاً، مثله في ذلك مثل القسم الأول. وأما أن الأخلاق ليست خرافية، وهو القول الذي يترتب على التسليم بصحة الأمر الأخلاقي المطلق والاستقلال الذاتي

للإرادة كما يترتب على التسليم بان الأمر الأخلاقى ضرورى ضرورة مطلقة بوصفه مبدأ قبلياً ، فأمر يتطلب إمكان الاستعمال التركيبى للعقل العملى الخالص ، وهو ما لا يجوز لنا أن نقدم عليه قبل أن نسبقه بنقد هذه الملكة العقلية نفسها ، وهو النقد الذى علينا الآن أن نبين ملامحه الرئيسية الوافية بغرضنا فى الفصل الأخير من الكتاب .

القِسْمُ الثالِثُ

الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص

تصور الحرية هو مفتاح تفسير
الاستقلال الذاتى للإرادة

الإرادة نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية ، من حيث هى كائنات عاقلة ، والحرية ستكون هى الخاصية التى تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل وهى مستقلة عن العلل الأجنبية التى تحددها : مثلما أن الضرورة الطبيعية هى الخاصية التى تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غير العاقلة والتى تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها .

هذا التفسير الذى قدمناه عن الحرية تفسير سلبى ، وهو من أجل ذلك لا يثمر فى فهم ماهيتها ، إلا أن هناك تصوراً إيجابياً عن الحرية ينبثق عنه ، ويفوقه فى غناه وخصوبته . لما كان تصور العلية ينطوى على تصور القوانين التى تقتضى بالضرورة أن نسلم عن طريق شىء نسميه علة ، بشىء آخر نسميه نتيجة ، فإن الحرية ، على الرغم من من أنها ليست فى الحقيقة خاصية تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة ، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين ، بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون علية تسير فى أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحول ، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص ، وإلا لكانت الإرادة الحرة شيئاً محالاً(٧٨). إن الضرورة الطبيعية تنافر

---

(٧٨) Unding = محال. ويلاحظ أن كانت يستبعد الحرية التى لا تبالى بشىء ، المنسلخة عن كل قانون يقيدها ، وأنه يسلم بالاختيار بالمعنى الذى سيحدده فيما بعد.

بالنسبة إلى العلل الفاعلة ؛ ذلك لأن كل معلول ليس ممكناً إلا بحسب هذا القانون الذى يقول إن شيئاً آخر هو الذى يعين العلية فى العلة الفاعلة ، فماذا عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم تكن هى الاستقلال الذاتى Autonomie ، أى الخاصية التى تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانوناً لنفسها ؟ وإذن فالقضية التى تقول إن الإرادة فى جميع أفعالها هى القانون الذى تصنعه لنفسها ليست إلا صيغة أخرى من المبدأ الذى يقول إن علينا ألا نفعل فعلاً حتى يكون مطابقاً للمسلمة التى يمكنها أيضاً أن تتخذ من نفسها موضوعاً يعد قانوناً كلياً شاملاً . ولكن هذه هى على التحقيق صيغة الأمر الأخلاقى المطلق كما هى مبدأ الأخلاقية : وعلى ذلك فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شىء واحد بالذات .

وإذن فلو افترضنا حرية الإرادة فإنه يكفى أن نقوم بتحليل تصورها تحليلاً بسيطاً لنستنبط منه الأخلاقية بما فى ذلك مبدؤها الذى تقوم عليه . هذا المبدأ الأخير هو فى الواقع قضية تركيبية دائماً [يمكننا أن نعبر عنها على النحو التالى] : الإرادة الخيِّرة بإطلاق هى تلك الإرادة التى تستطيع مسلمتها دائماً أن تتضمن فى ذاتها القانون الكلى الذى تستطيع أن تكونه ، ذلك لأن تحليل تصور إرادة خيِّرة مطلقة لا يمكننا من اكتشاف تلك الخاصية التى تتميز بها المسلمة . ولكن هذا النوع من القضايا التركيبية لا سبيل إلى وجوده إلا إذا ارتبطت معرفتان ببعضهما البعض بفضل ارتباطهما بمعرفة ثالثة يمكن كلاً منهما من ناحيتها أن تتلاقى مع الأخرى فيها (٧٩) . إن التصور

---

(٧٩) تختلف القضايا التركيبية عن القضايا التحليلية فى أنها تقيم علاقة بين الموضوع وبين محمول لم يكن متضمناً فيه تضمناً منطقياً ، فهى لذلك فى حاجة إلى حد وسط يربط بين الموضوع والمحمول. فى المعرفة النظرية نجد أن العيان الحسى Anschauung يقدم هذا الحد الوسط ؛ فمبدأ العلية مثلاً الذى يفترض أن كل ما يحدث فلا بد له من سبب يترتب عليه ذلك الحدث ، يتضمن وجود العيان الحسى بالزمان كما يتضمن ملكة إدراك الظواهر التى تتابع تتابعاً زمنياً ؛ فالعلاقة =

الإيجابى للحرية هو الذى يزودنا بهذا الحد الثالث الذى لا يمكنه ، كما هو الحال فى العلل الفزيائية ، أن يكون هو طبيعة العالم الحسى[٨٠] (الذى نتلاقى فى تصوره تصور شىء بوصفه علة مع تصور شىء آخر ترتبط به العلة ويعد معلولا) . أما ما هو الحد الثالث الذى تحيلنا الحرية إليه والذى تكون لدينا عنه فكرة قبلية فأمر لا يمكننا أن نبينه على الفور فى هذا المقام[٨١] ، كما لا يمكننا أن نوضح كيف يتم استنباط تصور الحرية من العقل العملى الخالص ، ولا كيف يصبح الأمر الأخلاقى المطلق ممكناً عن هذا الطريق[٨٢] فما يزال هذا كله فى حاجة إلى شىء من الإعداد .

= بين العلة والنتيجة هى علاقة بين المبدأ والأثر المترتب عليه ، أو هى علاقة تتابع يحددها الزمان وتحقق تسلسل حدين يتحدان اتحاداً تركيبياً عن طريق مبدأ العلية .

(٨٠) أى أن الحرية لا يمكن أن تتمثل للعيان مثل العالم المحسوس له ، وهذا هو السبب الذى لانستطيع من أجله أن نصل إلى كنهها وطبيعتها عن طريق المعرفة النظرية على نحو ما بين ذلك نقد العقل الخالص . وشأن الحرية فى ذلك شأن وجود الله ، وخلود النفس ، وكلية العالم ، التى لا يقابلها جميعاً موضوع تجريبى أو عيان حسى ، ولا تقع فى إطار الزمان والمكان ، وهما الشرط الأولى لكل معرفة ممكنة . فنحن لا نستطيع بالعقل النظرى أن نعرف عن طبيعتها شيئاً ، وإن وجب علينا مع ذلك ألا ننكر وجودها ، بل نفترضها كأفكار « تنظيمية » للتجربة . ومن ثم كان العقل العملى يكمل ما عجز عنه العقل النظرى ، وكانت له بذلك الأولوية عليه .

(٨١) هذا الحد الثالث هو العالم المعقول أو عالم الأشياء فى ذاتها الذى سيؤكد كانت وجوده فيما بعد ، وإن أكد مع ذلك أننا لن نستطيع أن « نعرف » عن طبيعته شيئاً ، لأن كل معرفة فى مقيدة بحدود التجربة ، داخلة فى إطار الزمان والمكان .

(٨٢) إذ يلزمنا لذلك ملكة عيان عقلى نحن بطبيعتنا البشرية المتناهية محرومون منها .

ينبغى أن نفترض الحرية خاصية تتميز بها
إرادة جميع الكائنات العاقلة

لا يكفى ، لسبب من الأسباب ، أن ننسب الحرية إلى إرادتنا ، إذا لم يكن لدينا سبب كاف يجعلنا ننسبها كذلك إلى جميع الكائنات العاقلة . إذ أنه لما كانت الأخلاقية لا تصلح قانوناً لنا إلا من حيث إننا كائنات عاقلة ، فينبغى لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة ، ولما كان من الواجب أن تستمد من خاصية الحرية وحدها ، فإن من الواجب كذلك أن نثبت أن الحرية خاصية تتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة ، وليس يكفى أن نبرهن عليها باللجوء إلى بعض التجارب المزعومة للطبيعة الإنسانية (فهذا أمر يتعذر فى الواقع تعذراً تاماً ولا سبيل إلى البرهنة عليه إلا بطريقة قبلية) ، بل ينبغى أن نثبت أنها تتصل بوجه عام بفاعلية الكائنات العاقلة التى وهبت الإرادة . أقول إذن : إن كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلاً إلا تحت تأثير فكرة الحرية ، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقاً ، أى أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا ينفصم تصلح للانطباق عليه تماماً كما لو أن إرادته فى ذاتها ولأسباب تقرها الفلسفة النظرية قد اعترف بحريتها اعترافاً صحيحاً (*) . والآن أذهب إلى أنه ينبغى علينا بالضرورة أن نضيف

(*) هذا المنهج الذى لا يسلم بالحرية إلا فى صورة الفكرة التى تؤسس الكائنات العاقلة عليها أفعالها منهج يفى بغرضنا ، وأنا أسير عليه لكى لا ألزم نفسى بإثبات الحرية من الوجهة النظرية كذلك . لأنه حتى لو ترك هذا الإثبات النظرى معلقاً ، فإن القوانين نفسها التى ستكون ملزمة بالنسبة لكائن حر حرية حقة ستصلح كذلك لأن تنطبق على كائن لا يمكنه أن يقوم بفعل من=

فكرة الحرية إلى كل كائن عاقل ذى إرادة ، وهى الفكرة التى لا يستطيع أن يقدم على فعل من الأفعال إلا إذا كان واقعاً تحت تأثيرها . ذلك لأننا نتصور فى مثل هذا الكائن عقلاً عملياً، أى عقلاً يملك الغلية بالقياس إلى موضوعاته . ولكن من المستحيل أن نتصور عقلاً يتلقى وهو فى تمام وعيه توجيهات أحكامه من الخارج ، لأن الذات لن ترجع فى هذه الحالة تحديد ملكة الحكم فيها إلى عقلها بل إلى دافع من الدوافع . يجب أن يعد العقل نفسه مصدر مبادئه ، مستقلاً فى ذلك عن التأثيرات الغريبة عنه ، كما يجب عليه تبعاً لذلك ، بوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، أن يعد نفسه حراً ؛ إن ارادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية ، وهكذا ينبغى لمثل هذه الإرادة ، من وجهة النظر العملية ، أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة .

= الأفعال إلا إذا كان واقعاً تحت تأثير فكرة حريته الذاتية . وإذن فى مقدورنا أن نتحرر من العبء الذى تلقيه النظرية على كاهلنا .

المنفعة المرتبطة بأفكار الأخلاقية

لقد رددنا التصور المحدد للأخلاقية فى نهاية الأمر إلى فكرة الحرية ، ولكن لم يكن فى مقدورنا أن نقيم الدليل على وجود هذه الحرية كشىء واقعى ، لا فى أنفسنا ولا فى الطبيعة الإنسانية ؛ رأينا فحسب أن من الواجب علينا أن نفترض وجودها إذا أردنا أن نتصور كائناً مزوداً بالعقل وبالشعور بعليته فيما يتصل بالأفعال (التى يقوم بها) ، أى كائناً مزوداً بالإرادة ، وهكذا نجد أن علينا لهذا السبب نفسه أن ننسب إلى كل كائن مزود بالعقل والإرادة هذه الخاصية التى تجعله يعين نفسه للفعل تحت تأثير فكرة الحرية .

ولكننا رأينا أيضاً أن افتراض وجود هذه الأفكار ينبثق عنه الشعور بقانون للفعل ، وأن المبادئ الذاتية للأفعال ، أى المسلمات ، ينبغى دائماً بمقتضى هذا القانون أن تؤخذ بحيث تكون صالحة كذلك من الناحية الموضوعية ، أى بحيث تصلح لأن تكون مبادئ كلية شاملة ، وبالتالى لأن تكون تشريعاً شاملاً ينبع من أنفسنا . ولكن ما الذى يحتم على أن أخضع لهذا المبدأ ، بوصفى كائناً عاقلاً بوجه عام ، وما الذى يحتم تبعاً لذلك على جميع الكائنات الأخرى المزودة بالعقل أن تخضع له ؟ أريد أن أسلم بأنه ما من منفعة تدفعنى إلى هذا ، إذ لو كان الأمر كذلك لما أمكن قيام الأمر الأخلاقى المطلق ، ولكن يجب على مع ذلك أن أجد فيه بالضرورة منفعة وأن أنظر كيف يحدث هذا (٨٣) ، ذلك لأن «يجب على» هذه هى فى

---

(٨٣) يفرق كانت بين المنفعة Interesse التى نجدها فى الفعل فى ذاته ، لأن المسلمة التى يصدر عنها هذا الفعل صالحة صلاحية شاملة ويمكن أن تكون قانوناً يلتزم به جميع الناس ، وبين المنفعة التى نجدها فى الفعل أو بالأحرى فى الموضوع المترتب على هذا الفعل وفى الإحساس بالرضا =

حقيقة أمرها «إننى أريد» التى تصلح لكل كائن عاقل ، بشرط أن يكون العقل عنده عملياً دون ما عقبات تمنعه من ذلك ؛ أما بالنسبة للكائنات التى تتأثر مثلنا بالحساسية ، أى التى تتأثر بدوافع من نوع آخر ولا يحدث لها دائماً ما يفعله العقل وحده وبدافع من ذاته فإن ضرورة الفعل تلك يعبر عنها عندئذ بفعل «ينبغى» ، كما تميز الضرورة الذاتية من الضرورة الموضوعية (٨٤).

يبدو إذن كأننا اقتصرنا على افتراض وجود القانون الأخلاقى بوجه خاص ، أى مبدأ استقلال الإرادة نفسه فى فكرة الحرية دون أن نتمكن من إثبات واقعيته وضرورته الموضوعية فى ذاته ، ولا نزاع فى أننا كنا نكتسب شيئاً له قيمته الحقة لو أننا توصلنا على الأقل إلى تحديد المبدأ الأصيل تحديداً أدق مما فعلناه حتى الآن ، ولكننا مع ذلك ما كنا لنتقدم كثيراً فيما يتصل بصلاحيته أو بالضرورة العملية التى تفرض على الإنسان أن يخضع له . فلو أن أحداً سألنا لماذا ينبغى إذن لشمول مسلمتنا ، حين ترتفع إلى مستوى القانون ، أن تكون الشرط الذى يقيد من أفعالنا ، وعلى أى أساس نضع القيمة التى نخلعها على مثل هذا الضرب من الأفعال ، تلك القيمة التى تبلغ من الرفعة مبلغاً يجعل من المتعذر فى أى مكان وجود منفعة تعلو عليها ، وكيف يأتى للإنسان إيمانه بأنه إنما يشعر بقيمته الشخصية عن هذا الطريق وحده ، وبأن قيمة كل حالة ممتعة أو مؤلمة لا تقاس شيئاً بجانبها ، أقول لو أن أحداً وجه إلينا هذه الأسئلة لما وجدنا لها عندنا جواباً شافياً .

حقاً إننا نجد أن فى استطاعتنا أن نلتمس منفعة فى خاصية شخصية

= الذى يضفيه على نوازعنا وميولنا. المنفعة فى الحالة الأولى منفعة عملية (أى أخلاقية) خالصة، وهى فى الحالة الثانية منفعة تجريبية أو عاطفية .

(٨٤) الإرادة الكلية العامة هى مصدر القانون ، أما الإرادة الفردية المرتبطة بحساسية تعوق قوتها العملية أو تحد منها فهى الإرادة التى تتحمل جبر الواجب وإلزامه .

لا تنطوى على أية منفعة لحالتنا (التى نحن عليها) ، حين تمكننا تلك الخاصية من المشاركة فى هذه الحالة الأخيرة إذا تيسر للعقل أن يجعلها من نصيبنا ، أعنى أن مجرد كون الإنسان جديراً بالسعادة يمكن أن يكون شيئاً نافعاً فى ذاته حتى لو لم يكن هناك دافع إلى المشاركة فى هذه السعادة (٨٥) : ولكن هذا الحكم ليس فى الحقيقة إلا النتيجة المترتبة على الأهمية التى افترضناها فى القوانين الأخلاقية (حين نتجرد عن طريق فكرة الحرية من كل منفعة تجريبية) . ولكن تخلصنا من هذه (المنفعة) ، وعد أنفسنا أحراراً فى أفعالنا وأننا مع ذلك يجب أن نخضع لقوانين معينة ، وذلك لكى نكتشف فى شخصنا قيمة يمكن أن تعوضنا عن كل خسارة تصيبنا من وراء ما يضفى على حالتنا قيمة ، وكيف يصبح هذا كله ممكناً ، وبالتالى من أين يأتى إلزام القانون الأخلاقى ، كل هذه أمور لا نستطيع بعد أن نتبينها عن هذا الطريق .

يجب أن نعترف فى صراحة بأننا نلاحظ هنا حلقة مفرغة يبدو كأنه لا سبيل إلى الخروج منها (٨٦) . فنحن نفترض أننا أحرار فى نظام العلل الفاعلة لكى نتصور أنفسنا فى نظام الغايات خاضعين لقوانين أخلاقية ، ثم نعود فنتصور بعد ذلك أننا خاضعون لهذه القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة ؛ إن الحرية والتشريع الذى تضعه الإرادة لنفسها كليهما فى الواقع ضرب من الاستقلال الذاتى ، وهما تبعاً لذلك تصوران يحل أحدهما محل الآخر ، ولكن هذا على التحقيق هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نستعين بأحدهما لتفسير الآخر وبيان الأساس الذى ينبنى عليه ، بل إن أقصى

---

(٨٥) يحدد كانت الفضيلة بأنها هى التى تجعلنا جديرين بالسعادة ، وذلك على عكس المذاهب الأخلاقية التى تجعل الفضيلة والبحث عن السعادة شيئاً واحداً .

(٨٦) إذ أن تأكيد الحرية يقوم على تأكيد القانون الأخلاقى ، كما أن تأكيد القانون الأخلاقى يقوم بدوره على الحرية .

ما نستطيع القيام به ، من وجهة النظر المنطقية ، هو أننرد تصورات مختلفة فى ظاهرها لموضوع واحد بالذات إلى تصور واحد (كما ترد شذرات مختلفة ذات مضمون واحد إلى أبسط التعابير الممكنة) .

بقى علينا أن نبين بالبحث ما إذا كنا ، حين نتصور أنفسنا تصوراً قبلياً كعلل فاعلة عن طريق الحرية ، ننظر إلى الأمور من وجهة نظر تختلف عما إذا تصورنا أنفسنا وفقاً لأفعالنا التى نقدم عليها كآثار أو نتائج نراها ماثلة أمام أعيننا (٨٧) .

هناك ملاحظة لا يحتاج التعبير عنها إلى إمعان فكر رهيف ، بل من المستطاع التسليم بأن الفهم الشائع قادر على وضعها ، وإن جرى فى ذلك على أسلوبه المعتاد فى التمييز الغامض بطريق ملكة الحكم ، وهو ما يطلق عليه اسم العاطفة ، [ومؤدى هذه الملاحظة] أن جميع التمثلات التى ترد إلينا بغير تدخل إرادى من جانبنا (مثال ذلك التمثلات التى تأتينا عن طريق الحواس) لا تعرفنا بالموضوعات إلا على النحو الذى تؤثر به علينا ، أما ما عسى أن تكون طبيعتها فى ذاتها فأمر يظل مجهولاً بالنسبة لنا ، ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع عن طريق هذا النوع من التمثلات ، وعلى الرغم من أشق الجهود فى بذل الانتباه وعلى الرغم أيضاً من الوضوح الذى قد يضفيه الفهم عليها ، أقول إننا لا نستطيع مع ذلك أن نتوصل إلا إلى معرفة الظواهر ، وأننا لا نستطيع أبداً أن نعرف الأشياء فى ذاتها . بمجرد أن نضع هذه التفرقة (٨٨) (ويكفى فى سبيل ذلك أن نفطن إلى الفارق الذى لاحظناه من قبل بين التمثلات التى تأتينا من الخارج ، والتى نكون فيها فى حالة تلق سلبى ، وبين التمثلات التى ننتجها من أنفسنا وحدها والتى نثبت فيها فاعليتنا) فإن من الطبيعى أن يكون من

(٨٧) سنصل هنا إلى النقطة التى يحاول عندها كانت إثبات مشروعية عالم معقول ، أو عالم الأشياء فى ذاتها .

(٨٨) بين معرفة الظواهر ومعرفة الأشياء فى ذاتها .

واجبنا تبعاً لذلك ان نعترف ونسلم بوجود شيء آخر وراء الظواهر ليس هو نفسه ظاهرة ، ونعني به الأشياء فى ذاتها ، وإن كنا مع ذلك نؤثر جانب التواضع ونقر طائعين بأننا ، طالما كان من المستحيل علينا أن تعرف لنا [الأشياء فى ذاتها] عن طريق آخر غير الطريق الذى تؤثر به علينا ، لن نزداد منها قرباً ولن نعرف أبداً ماهيتها فى ذاتها . يفضى بنا هذا بالضرورة إلى تفرقة ، وإن تكن فجة غير ناضجة ، بين عالم محسوس و عالم معقول ، حيث نجد أن العالم الأول يمكنه أن يتفاوت تفاوتاً كبيراً وفقاً لتفاوت الحساسية لدى مختلف المشاهدين للعالم ، بينما نجد أن العالم الثانى ، الذى يقوم العالم الأول على أساسه ، يبقى دائماً بذاته لا يتغير. بل إن الإنسان ، على حسب المعرفة التى يحصلها عن نفسه عن طريق الحس الباطن ، لا يمكنه أن يدعى أنه يعرف نفسه كما هو فى ذاته . وإذ كان الإنسان لا يحدث نفسه بنفسه ، ولا يكتسب التصور الذى لديه عن نفسه بطريقة قبلية بل بطريقة تجريبية ، فان من الطبيعى ألا يتمكن من تحصيل معرفته بنفسه إلا من الحس الباطن وبالتالى من ظاهر طبيعته ومن الأسلوب الذى يتأثر به شعوره ، ولكن عليه مع ذلك أن يسلم بالضرورة وراء هذه الخاصية التى تتصف بها ذاته والتى تتركب من ظواهر بحتة بوجود شيء يعد الأساس [الذى يقوم عليه هذا كله] ونعنى به الأنا ، أياً كانت طبيعة تكوينها ، وهكذا ينبغى عليه ، فيما يتعلق بالإدراك الحسى البسيط وبالقدرة على تلقى الإحساسات ، أن يعد نفسه عضواً فى عالم محسوس ، بينما ينبغى عليه بالقياس إلى ما يمكن أن يكون فاعلية خالصة فيه (أى بالقياس إلى ما يصل إلى الشعور لا عن طريق تأثر الحواس بل بطريق مباشر) أن يعد نفسه عضواً فى عالم معقول ، قد لا تصل معرفته به مع هذا إلى أبعد من ذلك .

إلى مثل هذه النتيجة ينبغى أن ينتهى الإنسان المتأمل فى جميع

الأشياء التى يمكن أن تصادفه ، بل إن من المحتمل ان يلقاها (أى النتيجة) كذلك فى الفهم الشائع الذى يغلب عليه الميل ، كما هو معلوم ، إلى أن يتوقع دائماً شيئاً غير منظور ، فعال بذاته وراء موضوعات الحواس ، وإن عاد فأفسد هذا الميل بتمثله لهذا الشىء غير المنظور على الفور فى صورة حسية ، أى بمحاولته أن يجعل منه موضوعاً من موضوعات العيان ، ومن ثم لا يصير أذكى مما هو عليه درجة واحدة .

بيد أن الإنسان يجد فى نفسه فى الحقيقة ملكة يتميز بها عن سائر الأشياء ، بل عن نفسه ذاتها ، من حيث تأثره بالموضوعات ، وتلك هى ملكة العقل [٨٩] . والعقل ، من حيث هو فاعلية تلقائية خالصة يرتفع فوق مستوى الفهم من جهة أن الفهم ، وإن يكن بدوره فاعلية تلقائية ولا يحتوى مثل الحس على مجرد تصورات لا تتولد إلا عندما يتأثر الإنسان بالموضوعات (وبالتالى عندما يكون فى موقف التلقى السلبى) ، فإنه (أى الفهم) مع ذلك لا يستطيع بفاعليته أن ينتج غير التصورات [٩٠] التى تستخدم فحسب فى إخضاع التمثلات الحسية لقواعد معينة وتوحيدها بهذه الوسيلة فى شعور [٩١] ، ولن يستطيع بغير

---

(٨٩) تبدأ معرفتنا ، كما يقول كانت فى السطور الأولى من مقدمة الطبعة الأولى لنقد العقل الخالص من الحواس ثم تنتقل منها إلى الفهم **Verstand** وتنتهى إلى العقل **Vernunft** . فالعقل هو أعلى ملكة لدينا تمكننا من أن نرد مادة العيان الحسى إلى أتم وحدة فكرية ممكنة .

(٩٠) أى التصورات الخالصة أو المقولات التى يطبقها الفهم على معطيات العيان الحسى المتنوعة لكى يضفى عليها الوحدة التى لا تقوم معرفة بدونها .

(٩١) الوحدة الترنسندنتالية للشعور أو الإدراك الخالص **reine Apperzeption** هى الفعل التلقائى الذى تدرك به الذات وحدتها ، أى نوعاً من التسلسل المنتظم وراء تمثلاتها المتنوعة . هذه الوحدة التى تعبر عنها عبارة « أنا أفكر » هى الأساس الذى تقوم عليه المقولات ، وهى تتميز عن تلك الوحدة الذاتية للشعور التى يدركها الحس الباطن إدراكاً تتفاوت درجته من الوضوح والغموض ، والتى لا تزيد على أن تكون نوعاً من الترابط بين الأفكار (راجع نقد العقل الخالص ، الطبعة الثانية ، استنباط تصورات الفهم الخالصة ، الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك) .

هذا الاستخدام للحساسية ان يفكر فى شىء على الإطلاق(٩٢) ، أما العـقل فيظهر ، فيما يسمى بالأفكار ، تلقائية تبلغ من النقاء حداً يجعله يتجاوز كل ما تستطيع الحساسية أن تقدمه إليه تجاوزاً بعيداً كما يجعل مهمته الرئيسية تنحصر فى التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول ومن ثم فى تعيين الحدود التى لا ينبغى للفهم نفسه أن يتعداها (٩٣) .

لهذا السبب يتحتم على الكائن العاقل ، بوصفه عقلاً (أى من ناحية أخرى غير ناحية ملكاته الدنيا) أن يعد نفسه منتمياً لعالم معقول لا لعالم محسوس ، وعلى ذلك فإن لديه وجهتى نظر يمكنه أن يتأمل نفسه من خلالهما وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته ، وبالتالى قوانين أفعاله جميعاً ، فهو من ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة (التنافر) ، وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة ، غير تجريبية ، بل قائمة على أساس العقل وحده .

إن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً ، ولكونه تبعاً لذلك عضواً منتمياً إلى عالم معقول ، لا يمكنه أن يتصور علية إرادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحرية ، ذلك لأن الاستقلال عن العلل المعينة فى العالم المحسوس (وهو ما ينبغى على العقل أن ينسبه لنفسه على الدوام) هو الحرية بعينها . ولكن فكرة الحرية مرتبطة بتصور

---

(٩٢) يصح أن نورد هنا عبارة كانت المشهورة : العيانات بدون التصورات عمياء ، والتصورات بغير العيانات جوفاء .

(٩٣) بينما لا تستطيع تصورات الفهم أن تتجاوز حدود التجربة المشروطة نجد أن « الأفكار » تمكن العقل من إكمال الوحدة التركيبية للشروط ، والارتفاع منها إلى غير المشروط Das Unbedingte . هذه الأفكار التى تجعل العقل دائب السعى نحو المطلق ، والتى تجعله لذلك يتعثر من تناقض إلى تناقض ، ومن وهم إلى وهم (وإن كانت تنبع من طبيعته ولا حيلة له فيها) لها مع ذلك دور إيجابى ، فهى تبين للفهم الحدود التى لا ينبغى عليه أن يتعداها ، حين تضع مشكلات وتفكر أفكاراً لا قبل له بالبحث فيها .

الاستقلال الذاتى ارتباطاً لا ينفصم ، كما أن تصور الاستقلال الذاتى مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق ، الذى يعد من الناحية الفكرية الأساس الذى تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة ، مثلما يعد القانون الطبيعى الأساس الذى تقوم عليه جميع الظواهر .

هكذا تزول الشبهة التى أثرناها فيما تقدم إذ اعتقدنا أن هناك حلقة مفرغة تستتر فى الطريقة التى نستدل بها من الحرية على وجود الاستقلال الذاتى ، ومن الاستقلال الذاتى على وجود القانون الأخلاقى ، وأننا ربما لا نكون فى الحقيقة قد جعلنا من فكرة الحرية مبدأ إلا بالنظر إلى القانون الأخلاقى ، لكى نعود بعد ذلك فنستنتج هذا القانون الأخلاقى من الحرية وأننا قد لا نستطيع نتيجة لذلك أن نعلل هذا القانون أى تعليل على الإطلاق ، وأن ذلك لم يزد الواقع على أن يكون مطالبة بمبدأ تسلم لنا به طائعة نفوس طيبة الطوية ، وإن لم يكن فى استطاعتنا أبداً أن نجعل منه قضية تقبل إقامة البرهان عليها . ولكننا نرى الآن كيف أننا حين نتصور أنفسنا أحراراً ، نضع أنفسنا فى العالم المعقول كأعضاء فيه وأننا نتعرف الاستقلال الذاتى للإرادة مع النتيجة المترتبة عليه ، ونقصد بها الأخلاقية ، ولكننا حين نتصور أنفسنا ملتزمين بالواجب نحسب أننا أعضاء فى العالم المحسوس كما نحسب أننا فى الوقت نفسه أعضاء فى العالم المعقول .

كيف يصبح الأمر الأخلاقى ممكناً ؟

يعد الكائن العاقل نفسه ، بوصفه عقلاً ، جزءاً من العالم المعقول ، ولا يسمى عليته إرادة إلا لمجرد كونه علة فاعلة فى هذا العالم . ولكنه يشعر كذلك من ناحية أخرى بأنه قطعة من العالم المحسوس الذى توجد فيه أفعاله كمجرد ظواهر لتلك العلية ، غير أن إمكان هذه الأفعال لا يمكن أن يدرك من طريق هذه العلية التى لا نعرف عنها شيئاً ، بل ينبغى بدلاً من ذلك ، من حيث إنها تكون جزءاً من العالم المحسوس ، أن تفهم من ناحية تحددها بظواهر أخرى ، ونقصد بها الرغبات والميول . فإذا كنت إذن عضواً فى العالم المعقول وحده ، فإن جميع أفعالى ستكون مطابقة كل المطابقة لمبدأ الاستقلال الذاتى للإرادة الخالصة ؛ وإذا كنت قطعة من العالم المحسوس فحسب ، فلا بد فى هذه الحالة من أن نحسب أنها مطابقة تمام المطابقة للقانون الطبيعى للشهوات والميول ، وبالتالى لتنافر الطبيعة . (ستقوم الأفعال فى الحالة الأولى على المبدأ الأعلى للأخلاق ، وفى الحالة الثانية على مبدأ السعادة) ولكن لما كان العالم المعقول يحتوى على الأساس الذى ينبنى عليه العالم المحسوس كما تنبنى عليه تبعاً لذلك قوانينه (٩٤) ، وكان إذن بالقياس إلى إرادتى (التى تنتمى بكليتها إلى العالم المعقول)(٩٥) المبدأ المباشر للتشريع ، ولما كان من

---

(٩٤) تظل علاقة العلية القائمة بين العالم المعقول والعالم المحسوس علاقة لا يمكن تحديدها من الناحية النظرية ولا يمكن معرفة طبيعتها ؛ ولكنها تتحدد من الناحية العملية (أى الأخلاقية) من طريق الضرورة التى تفرض على الكائنات العاقلة (التى تنتمى فى الوقت نفسه للعالم المحسوس) أن تطابق بين مسلمات أفعالها وبين قوانين العالم المعقول .

(٩٥) من حيث هى فاعلية عقلية أو إرادة خالصة .

الواجب كذلك أن يتصور على هذا النحو ، فسوف يكون علىّ ، بوصفى عقلاً ، وإن أكن من ناحية أخرى كائناً ينتمى إلى العالم المحسوس ، أن أعرف أننى خاضع لقانون العالم الأول [أى العالم المعقول] ، أى للعقل الذى يحتوى على هذا القانون فى فكرة الحرية ، ومن ثم للاستقلال الذاتى للإرادة ، كما سيتعين علىّ تبعاً لذلك أن أعد قوانين العالم المعقول أوامر أخلاقية مطلقة بالنسبة لى والأفعال المطابقة لهذا المبدأ واجبات .

وهكذا تصبح الأوامر الأخلاقية المطلقة ممكنة لأن فكرة الحرية تجعلنى عضواً فى عالم معقول ، يترتب على هذا أننى لو لم أكن إلا عضواً فى هذا العالم وحده ، لأصبحت جميع أفعالى مطابقة دائماً للاستقلال الذاتى للإرادة ، غير أننى لما كنت أرى نفسى فى الوقت عينه عضواً فى عالم محسوس ، فإن أفعالى يجب أن تكون مطابقة له . هذا الواجب المطلق يعبر عن قضية تركيبية قبلية من حيث إن الإرادة الواقعة تحت تأثير الشهوات الحسية تنضاف إليها كذلك فكرة هذه الإرادة نفسها ، ولكن من جهة أن هذه الإرادة تنتمى إلى العالم المعقول ، أى من جهة كونها إرادة خالصة وعملية فى ذاتها تحتوى على الشرط الأعلى للإرادة الأولى بما يتفق مع العقل ؛ ويشبه هذا على وجه التقريب أن عيانات العالم الحسى تنضاف إليها تصورات الفهم التى لا تدل بذاتها إلا على صورة القانون بوجه عام ، فتجعل القضايا التركيبية القبلية ممكنة ، وهى تلك القضايا التى ترتكز عليها كل معرفة بالطبيعة .

إن الاستعمال العملى للعقل الإنسانى المشترك (٩٦) يؤكد صحة هذا الاستنتاج . ما من إنسان حتى أخس الأشرار ، بشرط أن يكون قد اعتاد استخدام عقله فى الأمور الأخرى ، لا يتمنى ،

---

(٩٦) أى الطريقة العملية التى يمارس بها عامة الناس عقلهم .

حين نعرض عليه أمثلة على إخلاص النيات ، والأمانة فى مراعاة المسلمات الطيبة ، والتعاطف والإحسان لعامة الناس (مع ارتباط هذا كله بتضحيات كبيرة بالمنافع وبالراحة الشخصية) أن يكون هو أيضاً على مثل هذا الخلق . قد لا يتمكن ، بسبب ميوله ودوافعه ، أن يحقق هذه الأمنية فى شخصه ، ولكن الأمل لا يبرح يراوده فى الوقت نفسه لأن يتحرر من هذه الميول التى تثقل كاهله . وهكذا يقيم الدليل على أنه ، بإرادة متحررة من دوافع الحساسية ، يضع نفسه بالفكر فى نظام للأشياء مختلف كل الاختلاف عن نظام شهواته فى مجال الحساسية ، إذ أنه لا يستطيع أن يتوقع من هذه الأمنية أية متعة شهوانية ، ولا أن ينتظر منها إشباعاً لميل من ميوله الحقيقية أو المتخيلة (فلو كان الأمر كذلك لفقدت الفكرة نفسها التى أغرته على هذه الأمنية ما تمتاز به من سمو ورفعة شأن) ، بل كل ما يستطيع أن ينتظره منها هو قيمة باطنة أعظم لشخصيته. ولكنه يعتقد أنه هو هذا الشخص الأفضل إذا وضع نفسه فى موقف عضو منتم للعالم المعقول ، تجبره على ذلك ، على غير مشيئته ، فكرة الحرية ، أى فكرة الاستقلال عن العلل المحددة للعالم الحسى ، وهو فى هذا الموقف يشعر بإرادة خيِّرة تؤلف باعترافه هو نفسه قانون إرادته الشريرة من حيث إنه عضو فى عالم حسى : هذا القانون الذى يعترف بسلطانه حتى وهو يخرقه ويتعدى عليه . وإذن فما ينبغى عليه من الوجهة الأخلاقية ، هو ما يريده بالضرورة من تلقاء نفسه بوصفه عضواً فى عالم معقول ، ولا يتسنى له أن يتصور ما ينبغى عليه تصوره كواجب إلا بمقدار ما يعد نفسه فى ذات الوقت عضواً فى العالم المحسوس .

جميع بنى الإنسان يتصورون أنفسهم أحراراً فى إرادتهم . من هنا تأتى جميع الأحكام على الأفعال كما كان ينبغى لها أن تحدث ، حتى لو لم تحدث على هذا النحو . ومع ذلك فليست هذه الحرية تصوراً مستمداً من التجربة ، ولا يمكنها أن تكون كذلك ، لأن هذا التصور يبقى دائماً على ما هو عليه ، فى حين أن التجربة تبين عكس تلك المطالب التى تتمثل فى افتراض الحرية على أنها مطالب ضرورية . من ناحية أخرى نجد بالمثل أن من الضرورى لكل ما يحدث أن يتحدد حتماً وفقاً لقوانين الطبيعة (٩٧) ، وأن هذه الضرورة الطبيعية ليست كذلك تصوراً مستمداً من التجربة ، ومرجع هذا فى الحقيقة إلى أنه تصور ينطوى على تصور الضرورة ، وبالتالى على تصور معرفة قبلية (٩٨) . ولكن تصور الطبيعة هذا (٩٩) تؤيده التجربة ولا مفر من افتراضه إذا قدر للتجربة ، أى للمعرفة المتناسقة بموضوعات الحواس حسب قوانين كلية ، أن تصبح أمراً ممكنا (١٠٠) . من أجل ذلك كانت الحرية فكرة من أفكار العقل يحيط الشك بحقيقتها الموضوعية فى ذاتها (١٠١) ، بينما الطبيعة تصور من تصورات الفهم ، يثبت حقيقته الواقعة ، ولا بد له أن يثبتها ، بالأمثلة التى تقدمها التجربة .

(٩٧) يرى كانت أن جميع الظواهر بغير استثناء تخضع لمبدأ العلية ، وأن هذا هو الذى يجعلها حقيقية ويميزها عن الأحلام .

(٩٨) كل ما هو قبلى a priori فهو يتميز بالضرورة والشمول .

(٩٩) أى تصور ترابط ضرورى بين الظواهر بمقتضى قواعد معينة .

(١٠٠) مبادئ الفهم أو تصوراته الخالصة هى الشروط التى تجعل التجربة ممكنة .

(١٠١) لأن الحرية كما قدمنا لا يقابلها عيان حسى يمكننا من إدراكها .

سواء كان هذا هو الأصل الذى ينشا عنه يالكتيك العقل(١٠٢)
إذ كنا نجد ، فيما يتعلق بالإرادة ، أن الحرية التى ننسبها إليها تبدو متناقضة مع الضرورة الطبيعية ، وأن العقل وهو يقف فى مفترق الطرق هذا يجد من وجهة النظر التأملية أن طريق الضرورة الطبيعية معبد وعملى أكثر بكثير من طريق الحرية ، فاننا نجد مع ذلك من وجهة النظر العملية أن درب الحرية هو الدرب الوحيد الذى نستطيع ونحن نسير عليه أن نستخدم عقلنا فى كل ما نأتى وما ندع من أفعال ، وهذا هو السبب الذى يتعذر معه على أدق الفلسفات كما يتعذر معه على أكثر العقول الإنسانية جهالة أن يجادل فى حقيقة الحرية جدلاً سفسطائياً . وإذن فمن واجب العقل أن يفترض مقدماً أنه ليس ثمة تناقض حقيقى بين الحرية والضرورة الطبيعية لنفس الأفعال الإنسانية ، لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة كما لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الحرية .

ومع ذلك فينبغى أن يمحى هذا التناقض الظاهرى على الأقل بطريقة مقنعة ، حتى لو لم يكن فى مقدورنا أبداً أن نفهم كيف تصبح الحرية ممكنة (١٠٣) . إذ لو كانت فكرة الحرية تناقض نفسها أو تناقض الطبيعة ، التى هى ضرورية كذلك ، لتحتم أن يضحى بها فى صالح الضرورة الطبيعية .

غير أنه من المستحيل الإفلات من هذا التناقض إذا تصورت

---

(١٠٢) بالمعنى الذى يفهمه كانت من كلمة الديالكتيك وهو أن العقل كلما تجاوز حدود التجربة سعياً وراء المطلق وقع فى نقائض لا يمكنه التغلب عليها إلا إذا أدرك الوهم الذى قدر عليه أن يتوه فيه . والنقيضة التى يعنيها كانت هنا هى نقيضة الحرية والضرورة (راجع نقد العقل الخالص ، نقائض العقل الخالص — وراجع أيضاً « المقدمات لكل ميتافيزيقا .... الخ » الفقرات ٥٠ ، ٥٤) .

(١٠٣) سيشرح كانت كيف أنه فى استطاعتنا أن نسلم بوجود الحرية وإن لم يكن فى مقدورنا أن نعرف شيئاً عن ماهيتها وكنهها .

الذات التي تعتقد في نفسها الحرية ، أنها حين تزعم لنفسها الحرية تكون بنفس المعنى وبنفس العلاقة التي تكون عليها حين تسلم بالقياس إلى الفعل نفسه بخضوعها للقانون الطبيعي . لذلك كانت المهمة الملقاة على عاتق الفلسفة التأملية ، والتي لا سبيل لها إلى الفكاك منها ، أن تبين على أقل تقدير أن الوهم الذي تقع فيه بسبب هذا التناقض يقوم على أننا ، حين نصف الإنسان بأنه حر ، نتصوره بمعنى وفي علاقة تختلف عما لو نظرنا إليه نظرتنا إلى قطعة من الطبيعة خاضعة لقوانينها ، وأن الأمرين لا يمكنهما أن يوجدا معاً فحسب ، بل ينبغي أن نتصور أنهما متحدان اتحاداً ضرورياً في الذات الواحدة ، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان في مقدورنا أن نفسر لماذا ينبغي علينا أن نرهق العقل بفكرة، وإن يكن من الميسور لها دون أن تقع في التناقض أن تتحد بفكرة أخرى تثبت صحتها إثباتاً كافياً ، إلا أنها تلقي بنا في مأزق يضايق العقل وحده في ميدان استعماله النظري . بيد أن هذا الواجب يلزم الفلسفة التأملية وحدها (١٠٤) لكي تفسح الطريق للفلسفة العملية . وإذن فليس الأمر رهناً بمشيئة الفيلسوف ليقرر إن كان من حقه أن يرفع هذا التناقض الظاهري أو يتركه على ما هو عليه ، ذلك لأن النظرية المتعلقة بهذا الأمر تكون في الحالة الأخيرة ملكاً مشاعاً Eonum Vacans ستطيع الجبري بحق أن يدعي ملكيته له وأن يطرد الأخلاق برمتها منه زاعماً أنها وضعت يدها عليه بغير حق (١٠٥) .

---

(١٠٤) لو دخلت الحرية في مجرى ظواهر العالم فإما أنها لن تكون حرية بل طبيعة الأمر الذي يوقعها في التناقض مع نفسها ، وإما أنها ستحطم القواعد التي تجعل التجربة ممكنة ، الأمر الذي يوقعها في التناقض مع الطبيعة . وإذن فإمكان وجود الحرية مرتبط بوجودها في عالم آخر غير عالم الظواهر.

(١٠٥) « ليس من شأن الفلسفة التأملية أن تضع المبادئ الخاصة بالفلسفة العملية ، بل عليها أن تقرر فحسب إن كانت هذه المبادئ سليمة ومشروعة من الناحية النظرية ، وأن « تثبت التربة التي يقوم عليها بناء الأخلاق الجليل » كما يقول كانت في باب الديالكتيك الترنسندنتالي من كتابه =

ولكننا لا نستطيع بعد أن نقول إن حدود الفلسفة العملية تبدأ من هذا الموضوع (١٠٦) . ذلك لأن فض النزاع لا يدخل أبداً فى اختصاصها ، وكل ما تطلبه من العقل التأملى هو أن يضع حداً للمنازعات التى يقع فيها عندما يبحث فى المشكلات النظرية ، حتى يتيسر للعقل العملى أن يجد الاطمئنان والأمان ليواجه الهجمات الخارجية التى تنازعه الأرض التى يريد أن يقيم عليها بنيانه .

لكن مطالبة العقل الإنسانى المشترك نفسه بحقه المشروع فى حرية الإرادة يقوم على أساس الشعور والافتراض المسلم به باستقلال العلل المعينة تعييناً ذاتياً خالصاً والتى يؤلف مجموعها مايتعلق بالإحساس وحده وبالتالى مايعرف بوجه عام باسم الحساسية . إن الإنسان الذى نظر إلى نفسه على هذا النحو بوصفه عقلاً ، يضع نفسه بذلك فى نظام آخر للأشياء ، وفى علاقة بالعلل المعينة تختلف فى طبيعتها كل الاختلاف حين يتصور نفسه عقلاً موهوباً بالإرادة ، مزوداً تبعاً لذلك بالعلية ، عما لو تصور نفسه ظاهرة فى العالم الحسى (وإنه لكذلك فى الواقع) وأخضع عليته من جهة تحددها بالمؤثرات الخارجية لقوانين الطبيعة . عندئذ نجد أنه سرعان مايدرك أن الأمرين يمكن أن يوجدا معاً ، بل ينبغى أن يوجدا معاً . ذلك لأن خضوع شىء (ينتمى إلى العالم الحسى) فى عالم الظواهر لقوانين معينة ، واستقلاله عنها من حيث هو شىء أو ماهية فى ذاتها ، أمر لا ينطوى على أى تناقض (١٠٧) ؛ أما أن من واجب الإنسان أن يتصور نفسه ويفكر فيها على هذا النحو المزدوج فيقوم من ناحية على الشعور الذى لديه عن نفسه ، من حيث

= الرئيسى نقد العقل الخالص . ومن أعظم فوائد النقد ، كما يكرر كانت ، أنه يستبعد جميع المذاهب الاعتقادية (الدجماطيقية) التى تعوق الاستخدام العملى للعقل مثل المادية والطبيعية والقدرية .

(١٠٦) لأن الوظيفة الحقيقية للعقل العملى لا تبدأ إلا بعد وضع المبدأ الأخلاقى .

(١٠٧) بشرط ألا تؤخذ الظواهر صراحة أو ضمناً مأخذ الأشياء فى ذاتها . ونظرية الصور القبلية للحساسية (أى الزمان والمكان) هى التى تحول دون الوقوع فى هذا الخطأ .

هو موضوع يتأثر عن طريق الحواس ، كما يقوم من ناحية أخرى على شعوره بنفسه من حيث هو عقل ، أى من حيث استقلاله فى مجال الاستعمال العقلى عن الانطباعات الحسية (وبالتالى من حيث كونه عضواً فى عالم معقول) .

من هنا يذهب الإنسان إلى أن له إرادة لاتترك شيئاً مما يتصل بشهواته وميوله الخالصة يودع فى حسابه ، بل تتصور على العكس من ذلك أن تلك الأفعال تكون ممكنة عن طريقها ، لابل تكون ضرورية إذا لم يكن فى استطاعتها أن تتم إلا بالصدود عن جميع الشهوات والحوافز الحسية . إن علية مثل هذه الأفعال قائمة فيه بوصفه عقلاً كما هى قائمة فى قوانين النتائج والأفعال التى تكون مطابقة لمبادئ عالم معقول ، لاتزيد معرفته به فى الحقيقة على أن العقل وحده ، أريد أن أقول العقل الخالص المستقل عن الحساسية ، هو الذى يضع له القانون . ولما كان من هذه الناحية وحدها ، ومن حيث إنه عقل فحسب ، يعد الذات الحقيقية (بينما هو ، من حيث هو إنسان ، ليس إلا ظاهرة لنفسه) فإن تلك القوانين تخصه بشكل مباشر ومطلق بحيث لايتسنى لما تحث عليه الميول والدوافع (وبالتالى طبيعة العالم الحسى فى مجموعها) أن تخرق قوانين إرادته بوصفها عقلاً بل إنه لايتحمل مسئولية هذه الميول والدوافع ، ولاينسبها إلى ذاته الحقيقية ، أعنى إلى إرادته ، وإنما ينسب إليها (أى إلى ذاته) التسامح الذى يمكن أن يحمله لها فى نفسه إذا هو سمح لها بأن تؤثر على مسلماته بما يعود بالضرر على القوانين العقلية للإرادة (١٠٨) .

إن العقل العملى لايتجاوز حدوده المرسومة له على الإطلاق

(١٠٨) لا يكون الإنسان شريراً لمجرد أن لديه نزعات وميولاً ، أو لأنه يسعى إلى إشباع هذه النزعات والميول ، بل لأنه ينظر منها أن تزوده بالمسلمة التى يهتدى بها فى سلوكه ويضفى عليها سلطة هى من حق القانون الأخلاقى وحده .

حين يندمج بالفكر فى عالم معقول [١٠٩] ، ولكنه يتجاوزها حين يحاول أن يعاين نفسه وأن يحس بنفسه فيها . تلك فكرة سلبية بالنسبة للعالم المحسوس ، الذى لا يقدم للعقل فى تحديده للإرادة أية قوانين ، وهى فكرة إيجابية من ناحية واحدة فحسب ، وهى أن الحرية من حيث إنها تعيين سلبى ، مرتبطة فى الوقت نفسه بملكة (إيجابية) ، وعلى وجه التحديد بعلية للعقل نطلق عليها اسم الإرادة أى بملكة الفعل على نحو يجعل مبدأ الأفعال مطابقاً للخاصية الأساسية لعلة عقلية ، أو يجعله بعبارة أخرى مطابقاً للشرط الذى يتيح للمسلمة التى ارتفعت إلى مستوى القانون أن تكون صالحة صلاحية شاملة .

ولكن إذا أراد العقل إلى ذلك أن يستمد من العالم المعقول موضوعاً للإرادة ، أى دافعاً لها ، فإنه بذلك يتعدى حدوده ويدعى العلم بشىء لا يعرف عنه قليلاً ولا كثيراً . وإذن فتصور عالم معقول ما هو إلا وجهة نظر يضطر العقل إلى التسليم بها وراء الظواهر ، وذلك لكى يتسنى له أن يتصور نفسه عقلاً عملياً ، وهو الأمر الذى يكون مستحيلاً لو أن مؤثرات الحساسية كانت معيِّنة للإنسان ، ويكون مع ذلك ضرورياً إذا لم ننكر عليه الشعور بذاته بوصفه عقلاً ، وبالتالى من حيث هو علة عاقلة تصدر فى أفعالها عن طريق العقل ، أى علة حرة فى أعمالها . هذا التصور ينطوى بالطبع على فكرة نظام آخر وتشريع آخر يختلفان عن نظام وتشريع الآلية الطبيعية التى تتعلق بالعالم المحسوس كما يجعل تصور عالم معقول (أى مجموع الكائنات العاقلة

---

(١٠٩) من حقنا أن نفكر فى موضوعات تتجاوز ميدان المحسوسات وتعلو عليها ؛ حتى إذا شاء للعقل طموحه أن يحول هذا الفكر إلى معرفة وجدناه يتخبط فى ليل من الأوهام والمتناقضات ، إذ أن ذلك لا يتيسر لنا إلا بنوع من العيان العقلى حرمنا منه بطبيعتنا كما أشرنا إلى ذلك فى موضع آخر . فإذا ادعينا أننا نعرف العالم العقلى ، على الرغم من أننا نفتقر إلى العيان العقلى كما قدمنا ، فإننا نكون بذلك قد حولناه إلى عالم محسوس ورحنا نفتش فيه عن بواعث ودوافع من النوع الذى يقدمه لنا العالم المحسوس .

من حيث هي أشياء في ذاتها) تصوراً ضرورياً ، ولكن دون أن يدعي أنه يجعل فكره مطابقاً لغير شرطه الصوري ، أي لشمول مسلمة الإرادة بوصفها قانوناً ، وبالتالي للاستقلال الذاتي للإرادة الذي يمكنه وحده أن يكون على اتفاق معها ؛ في حين أن جميع القوانين التي تتحدد بعلاقتها بموضوع من الموضوعات تعطي تنافراً لانصادفه إلا في قوانين الطبيعة ولايمكن أن تتعلق بغير العالم الحسي .

ولكن العقل يتعدى جميع حدوده المرسومة له إذا ماحاول أن يفسر لنفسه كيف يصبح العقل الخالص عقلاً عملياً ، وهي محاولة تتساوى تساوياً تاماً مع محاولته أن يفسر كيف تصبح الحرية ممكنة .

ذلك لأننا لانستطيع أن نفسر شيئاً حتى نرده إلى قوانين يمكن أن يعطي موضوعها في تجربة ممكنة . أما الحرية فهي فكرة خالصة لايمكن بحال من الأحوال أن توضح واقعيتها الموضوعية وفقاً لقوانين الطبيعة ولا أن توضح تبعاً لذلك في أية تجربة ممكنة ، فهي إذن لايمكن أن تفهم أبداً ولاحتى أن تدرك طبيعتها ، وذلك لأننا لانستطيع أبداً أن نضرب لها مثالاً عن طريق لون من ألوان المشابهة . إنها لاتعد إلا مجرد افتراض ضروري للعقل لدى كائن يعتقد أنه يمتلك الشعور بإرادة ، أي بملكة تختلف عن ملكة الاشتهاء الخالصة (أعني لديه الشعور بالقدرة على أن يعين نفسه للفعل من حيث هو عقل ، وبالتالي طبقاً لقوانين العقل وبالاستقلال عن الغرائز الطبيعية) . ولكن حيث يتعطل التحديد [أو التعيين] بوساطة القوانين الطبيعية ، فإن كل تفسير يتعطل كذلك ، فلا يبقى من شيء بعد إلا الدفاع ، أي دفع اعتراضات من يزعمون أنهم نظروا نظرة أعمق في ماهية الأشياء ، ومن يتجاسرون لهذا السبب على إعلان استحالة الحرية(١١٠) . يستطيع

(١١٠) إذا كان النقد قد بين بالنسبة للموضوعات الكبرى للميتافيزيقا ، وهي وجود الله ، وخلود النفس ، والحرية ، وكلية العالم أنه لا يمكن إثباتها أو إقامة البرهان عليها من الناحية النظرية ، فقد بين كذلك بما لايدع مجالاً للشك أنه لايمكن حل المشكلات التي تثيرها هذه المسائل الكبرى عن طريق نفيها أو إنكارها .

المرء أن يكتفى بأن يبين لهم أن التناقض الذى يزعمون أنهم اكتشفوه هناك إنما يكمن فى أنهم وجدوا لزاماً عليهم ، لكى يقرروا صحة القانون الطبيعى بالنسبة للأفعال الإنسانية ، أن ينظروا بالضرورة إلى الإنسان نظرتهم لظاهرة من الظواهر ، حتى إذا طولبوا بأن عليهم أن يتصوروه بوصفه عقلاً ، كشىء فى ذاته أيضاً ، ظلوا ينظرون إليه كذلك نظرتهم إلى ظاهرة (١١١) ، وقد كان من الطبيعى أن يؤدى عزل علية الإنسان (أى إرادته) عن كل القوانين الطبيعية التى تحكم العالم الحسى فى شخص واحد بالذات إلى التناقض ؛ ومع ذلك فإن هذا التناقض يزول لو شاءوا أن يتدبروا الأمر وأن يعترفوا منصفين بأنه لابد وراء الظواهر من وجود الأشياء فى ذاتها (وإن يكن ذلك بطريقة مستترة) التى عليها تؤسس هذه الظواهر ، والتى لايستطيع المرء أن يطلب من القوانين التى تتحكم فى أفعالها أن تكون هى نفس القوانين التى تخضع لها ظواهرها .

إن استحالة تفسير الإرادة من الناحية الذاتية هى نفس الاستحالة التى [تجعل من المتعذر على المرء] أن يكتشف المنفعة (*) التى يمكن أن يجدها الإنسان فى القوانين الأخلاقية وأن يجعلها قريبة المنال

(١١١) ذلك أن خطأ النظر إلى الظاهرات كما لو كانت أشياء فى ذاتها مرتبط بخطأ النظر إلى الأشياء فى ذاتها كما لو كانت ظاهرات . وكلا النظرتين هما فى الحقيقة مصدر المتناقضات التى يقع فيها العقل .

(*) المنفعة هى ما يجعل العقل عملياً ، أى يجعله علة محددة للإرادة . لذلك نكتفى بأن نقول عن الكائن العاقل إنه يجد منفعة فى شىء ما ؛ أما المخلوقات غير العاقلة فهى لا تشعر إلا بالدوافع الحسية . إن العقل لا يجد منفعة مباشرة فى الفعل إلا إذا كانت الصلاحية الشاملة لمسلمة هذا الفعل مبدأ كافياً لتعيين الإرادة . هذا النوع من المنفعة هو وحده المنفعة الخالصة . أما إذا لم يكن فى وسع العقل أن يعين الإرادة إلا عن طريق موضوع آخر من موضوعات الشهوة أو عن طريق افتراض عاطفة خاصة من عواطف الذات ، فإن العقل فى هذه الحالة لا يجد فى الفعل إلا منفعة غير مباشرة ، ولما كان العقل لا يستطيع وحده ، دون التجربة ، أن يكتشف موضوعات الإرادة ولا أن يكتشف عاطفة خاصة تصلح لأن تكون أساساً تقوم عليه الإرادة ، فإن المنفعة الأخيرة لن تكون سوى منفعة تجريبية لا منفعة عقلية خالصة . إن المنفعة المنطقية للعقل (التى تهدف إلى تنمية معارفه) لا تكون منفعة مباشرة أبداً ، بل تفترض مقدماً غايات لاستعماله .

إلى الأذهان ؛ ومع ذلك فإنه فى الواقع يجد فيها منفعة نطلق على مبدئها القائم فينا اسم العاطفة الأخلاقية ، وهى العاطفة التى جعلها البعض خطأ معياراً لحكمنا الأخلاقى ، فى حين أنه ينبغى النظر إليها على أنها الأثر الذاتى الذى يحدثه القانون فى الإرادة والذى يقدم العقل وحده مبادئه الموضوعية .

لكى يتيسر للكائن العاقل المتأثر فى الوقت نفسه بالحساسية أن يريد ما يرسمه له العقل وحده من واجب يتعين عليه القيام به ، فإن ذلك يقتضى بغير شك أن تكون للعقل ملكة قادرة على أن تغرس فيه شعور اللذة أو الرضا المرتبطين بالوفاء بالواجب ؛ كما يقتضى تبعاً لذلك أن تكون لديه علية تمكنه من تعيين الحساسية وفقاً لمبادئه . غير أنه من المستحيل استحالة تامة أن نفهم ، أعنى أن نفسر بطريقة قبلية كيف يمكن فكرة بسيطة ، لاتشتمل هى نفسها على أى عنصر حسى ، أن تحدث شعوراً باللذة او الألم ؛ ذلك لأن هذا نوع خاص من العلية ، لانستطيع فى شأنه ، كما لانستطيع فى شأن أية علية ، أن نحدد شيئاً على الإطلاق بطريقة قبلية ، بل لابد لنا من أن نسأل التجربة وحدها فى ذلك . ولكن لما كانت التجربة لاتقدم لنا علاقة بين علة ونتيجة إلا إذا كانت هذه العلاقة قائمة بين موضوعين من موضوعات التجربة ، وكان على العقل الخالص هنا بوساطة أفكار بسيطة (لاتقدم أى موضوع للتجربة) أن يكون هو علة لمعلول موجود بغير شك فى التجربة ، فإن من المستحيل علينا نحن بنى الإنسان تمام الاستحالة أن نفسر كيف ولماذا يحقق لنا المنفعة شمول المسلمة بوصفها قانوناً ، ولا كيف ولماذا تحقق الأخلاقية تبعاً لذلك المنفعة. إن الشيء الوحيد المؤكد هو أن الأخلاقية لاتكون لها قيمة بالنسبة لنا لمجرد أنها تحقق مصلحة (إذ أن هذا تنافر واعتماد من جانب العقل العملى على الحساسية ، أعنى على عاطفة تقوم مقام المبدأ ، ومن شأنها أن تجعل العقل عاجزاً عن وضع تشريع أخلاقى) . بل الواقع أنها تعبر عن مصلحة لنا لأن لها قيمة عندنا من حيث إننا

بشر ، إذ كانت تنبع من إرادتنا بوصفها عقلاً ، وبالتالى من ذاتنا الحقيقية ؛ أما ما يتعلق بالظاهرة الخالصة فحسب ، فإن العقل يدرجه بالضرورة تحت طبيعة الشيء فى ذاته .

وإذن فالسؤال عن كيفية إمكان قيام الأمر الأخلاقى المطلق يمكن الإجابة عليه بمقدار مانستطيع بيان الافتراض الوحيد الذى يمكنه أن يقوم على أساسه ، ونعنى به فكرة الحرية ، وبمقدار تفهمنا للضرورة التى ينطوى عليها هذا الافتراض ، الأمر الذى يكفى لضمان الاستعمال العملى للعقل ، أى للاقتناع بصلاحية هذا الأمر المطلق ، وبصلاحية القانون الأخلاقى تبعاً لذلك ؛ أما كيف يصبح هذا الافتراض نفسه ممكناً ، فذلك مالاسبيل لعقل بشرى أن يفهمه أبداً . إن افتراض حرية الإرادة لدى الكائن العاقل يترتب عليه بالضرورة الاستقلال الذاتى لإرادته ، من حيث هو الشرط الصورى الوحيد الذى يتيح لها أن تتعين . إن افتراض حرية الإرادة هذه (بغير الوقوع فى التناقض مع مبدأ الضرورة الطبيعية فى ربط ظواهر العالم الحسى) ليس أمراً ممكناً غاية الإمكان فحسب (على نحوماتستطيع الفلسفة التأملية أن تبيّنه) بل إن التسليم بها من الناحية العملية ، أى جعلها بالفكرة شرطاً تقوم عليه جميع أفعاله الإرادية ، أمر ضرورى يحتّم على الكائن العاقل ، الذى يشعر عن طريق العقل بعليته كما يشعر نتيجة لذلك بإرادة (متميزة من الشهوات) أن يفترض وجودها دون أن يقيده بشرط آخر . أما كيف يتيسر للعقل الخالص دون دوافع أخرى أيًّا ما كان المصدر الذى تستمد منه ، أن يصبح بذاته عقلاً عملياً ، أى كيف يتيسر للمبدأ الخالص عن الصلاحية الشاملة لجميع مسلماته بوصفها قوانين (وهو المبدأ الذى سيؤلف بالتأكيد صورة عقل عملى خالص) بغض النظر عن كل مادة (موضوع) للإرادة قديستطيع المرء مقدماً أن يلتمس فيها أية منفعة أو مصلحة ، أقول كيف يتيسر لهذا المبدأ الخالص أن يقدم دافعاً ويحدث منفعة يمكن أن يقال عنها

إنها منفعة أخلاقية بحت ، وبعبارة أخرى كيف يمكن العقل الخالص أن يصبح عقلاً عملياً ، فذلك مايعجز كل عقل بشرى عجزاً مطلقاً عن تفسيره ، وكل جهد يبذل فى البحث عن تفسير له هو جهد ضائع.

يتساوى هذا تماماً مع محاولتى البحث عن كيفية إمكان الحرية نفسها كعلية للإرادة . ذلك لأننى أفارق حينئذ مبدأ التفسير الفلسفى الذى لاأملك من مبدأ غيره . حقاً إننى ربما استطعت أن أهيم متحمساً بين أرجاء العالم المعقول الذى لم يزل باقياً لى ، وفى عالم العقول ؛ غير أنى وإن كانت لدى فكرة مدعومة عنه فليست لدى به مع ذلك أدنى معرفة وليس فى مقدورى أبداً ، بكل ماتبذله ملكتى العقلية الطبيعية من جهد ، أن أتوصل إلى معرفته . إنما تدل هذه الفكرة على شىء يظل باقياً بعد أن أستبعد من مبادئ تعيين إرادتى كل ما يتصل بالعالم الحسى بسبب ، وذلك لمجرد أن أحصر مبدأ الدوافع المستمدة من ميدان الحساسية ، بوضع حدود هذا الميدان وبيان أنه لايشتمل فى ذاته على كل شىء ، بل إن وراءه أشياء أخرى تزيد عليه ؛ أما هذه الأشياء الزائدة فإننى لاأعرف عن طبيعتها شيئاً . لاشىء يبقى لى من العقل الخالص الذى يفكر فى هذا المثال بعد عزل كل مادة ، أى كل معرفة بالموضوعات ، إلا الصورة ، أعنى القانون العملى للصلاحية الشاملة للمسلمات يطابقه العقل فى صلته بعالم معقول خالص من حيث هو عله فاعلة ممكنة ، أى علة معينة للإرادة (١١٢) ؛ إن الدافع ينبغى أن يسقط هنا تماماً ، إلا إذا كان علينا عندئذ أن نحسب أن هذه الفكرة عن عالم معقول هى نفسها الدافع أو هى مايجد العقل أصلاً منفعة فيه ؛ ولكن تفسير ذلك يعد فى الحقيقة معضلة لانملك لها حلاً.

هنا إذن الحد الأقصى لكل مبحث أخلاقى ، وإن تعيين هذا

(١١٢) نحن لا نعرف إذن من العالم المعقول غير القانون الملزم لنا ، وإن كنا أيضاً نعرف أننا ، بفضل إرادتنا العاقلة ، مصدر هذا القانون .

الحد لذو اهمية كبرى لكى لايضل العقل من ناحية فى العالم الحسى ، بطريقة تضر بالأخلاق ، بحثاً عن الدافع الأسمى وعن منفعة لاشك فى أنها قريبة إلى الأفهام ، وإن تكن منفعة تجريبية ، ولكى لايظل من ناحية أخرى يرفرف عاجزاً بجناحيه دون أن يتحرك من موضعه فى فضاء من التصورات المتعالية يحمل اسم العالم المعقول ، وهو بالنسبة له فضاء فارغ من كل شىء ، ولكى لايضيع فى خرافات ذهنية موهومة . بقى أن نقول إن فكرة عالم معقول خالص ، بوصفه كلاً يتألف من جميع العقول ، ونكون نحن أعضاء فيه بوصفنا كائنات عاقلة (وإن كنا من ناحية أخرى أعضاء فى عالم حسى) تظل دائماً فكرة نافعة يمكن تطبيقها والسماح بها لتحقيق عقيدة عقلية ، وإن كانت كل معرفة تنتهى عند حدود هذا العالم ، وذلك لكى نستطيع عن طريق المثال الرائع لمملكة شاملة للغايات فى ذاتها (للكائنات العاقلة) ، لانستطيع أن نكون أعضاء فيها حتى نحرص على الاهتداء فى سلوكنا بمسلمات الحرية كما لوكانت هذه المسلمات قوانين طبيعية ، أقول لكى نستطيع عن هذا الطريق أن نثير فى أنفسنا الاهتمام الحى بالقانون الأخلاقى .

إن الاستعمال التأملي للعقل ، فيما يتعلق بالطبيعة ، يؤدى إلى الضرورة المطلقة لوجود سبب من الأسباب يعد هو السبب الأعلى للعالم ، كذلك يؤدى الاستعمال العملي للعقل ، فيما يتعلق بالحرية ، إلى ضرورة مطلقة ، ولكنها ضرورة لاتتعدى قوانين أفعال كائن عاقل بما هو كذلك . وهكذا نجد أن المبدأ الأساسي لكل استعمال لعقلنا هو دفع المعرفة التي يقدمها لنا حتى نصل إلى الشعور بضرورتها (إذ أنها لن تكون معرفة عقلية بغير هذه الضرورة) . ولكن العقل نفسه يخضع كذلك لتقييد أساسي مؤداه أنه لايمكنه أن يدرك وجه الضرورة فيما هو كائن ولافيما يحدث ولافيما ينبغي أن يحدث إلا إذا افترض شرطاً يقوم على أساسه ماهو كائن وما يحدث وما ينبغي أن يحدث . ولكن البحث الدائم عن الشرط يتسبب على هذا النحو في تأجيل إرضاء العقل شيئاً فشيئاً . لذلك نجده يسعى بلا كلل وراء المطلق – الضروري ويرى نفسه مضطراً إلى التسليم بوجوده ، دون أن تكون لديه وسيلة تمكنه من تفهم طبيعته ؛ وما أشد ماتكون سعادته لو وفق إلى العثور على التصور الذي يتفق مع هذا الافتراض . وإذن فليس هناك لوم نوجهه إلى طريقة استنباطنا للمبدأ الأعلى للأخلاق ، بل الأولى أن نأخذ بالضرورة على العقل الإنساني بوجه عام أنه لايستطيع أن يفسر القانون العملي المطلق (وكذلك ينبغي أن يكون الأمر الأخلاقي) من ناحية ضرورته المطلقة ويجعله في متناول الأفهام ؛ والواقع أنه مامن أحد يستطيع أن يأخذ عليه أنه لايريد أن يلجأ إلى هذا التفسير عن طريق شرط من الشروط ،

أى من طريق منفعة تكون بمثابة المبدأ الذى يستند إليه لأنه لن يكون عندئذ قانوناً أخلاقياً ، أى قانوناً أعلى للحرية وهكذا لن نتوصل فى الحقيقة إلى فهم الضرورة العملية المطلقة للأمر الأخلاقى ، ولكننا سنفهم منه على الأقل أنه يستعصى على الفهم ، وذلك هو أقصى ما يستطيع منصف أن يطلبه من فلسفة تسعى بالمبادئ للوصول إلى حدود العقل الإنسانى » .

ثبت بالمصطلحات

عربى	المانى	فرنسي
استعداد طبيعى	Naturanlage	Disposition naturelle
استنباط	Ableitung Deduktion	Déduction
اثر ـ نتيجة	Wirkung	Effet
احترام	Achtung Sitten	Respect Moeurs
أخلاق أخلاقية	Moralität Sittlichkeit	moralité
ارادة	Wille	Volonté
أشياء	Sachen	Choses
استحقاقى	verdienstlich	méritoire
استعمال ـ استخدام	Gebrauch	usage
الاستقلال الذاتى للارادة	Autonomie (des Willens)	autonomie (de la volonté)
التزام	Verbindlichkeit	Obligation
أمر شرطى	hypothetischer Imperativ	impératif hypothétique
أمر مطلق	Kategorischer Imperativ	impératif
امكان	Möglichkeit	possibilité
باعث « محرك »	Bewegungsgrund	motif
بعدى	a Posteriori	aposteriori
تأثير	Einfluss	influence
تأملى	spekulativ	speculative
تجربة	Erfahrung	expérience
تجـريبى	empirisch	empirique
تحديد ـ تعين	Bestimmung	détermination
تحليلى	analytisch	analytique

فرنسي	الماني	عربي
synthétique	synthetisch	تركيبي
transcendental	transzendental	(ترنسندتنالي) متعالي
pluralité	Vielheit	تعدد كثرة
législation	Gesetzgebung	تشريع
	Begriff	تصور
limitation	Einschränkung	تقييد
représentation	Vorstellung	تمثل
hétéronomie	Haeteronomie	تنافر
Contradiction	Widerspruch	تناقض
Prix de sentiment	Affektionspreis	ثمن عاطفي
prix marchand	Marktpreis	ثمن سوقي
Contrainte	Nötigung	جبر الزام
Liberté	Freiheit	حرية
Sensibilité	Sinnlichkeit	حساسية
cercle vicieux	Zirkel	حلقة مفرغة
Pure	Rein	خالص
mobile	Triebfeder	دافع
Sujet	Subjekt	ذات
dialectique	Dialektik	ديا لكتيك
contentement	Zufriedenheit	رضا
désir	Begehren	رغبة ـ شهوة
bonheur	Glückseligkeit	سعادة
personne	Person	شخص
Condition	Bedingung	شرط
popularité	Popularität	شعبية
conscience	Bewusstsein	شعور ـ وعي
Chose en soi	Ding an sich	شيء في ذاته

عربى	ألمانى	فرنسي
صلاحية شاملة	Allgemeingültigkeit	Validité Universelle
صــــورة	Form	Forme
صــــورى	formal	formal
صــــيغة	Formel	formule
ضرورى	notwendig	nécessaire
ظاهــــرة	Phänomen Erscheinung	phénomène
عاطفة ــ شعور	Gefühl	sentiment
عالم محسوس	Sinnenwelt	monde sensible
عالم معقول	Verstandeswelt intellektuelle welt	monde intelligible
عــــرضى	Zufällig	Contingent
عقــل مشــترك	gemeine Vernunft	raison commune
عقلى	rational	rationnel
عــلة	Ursache	Cause
عليــــة	Kausalität	causalité
عمــوم شــمول كليــــة	Allgemeinheit	universalité
عيــــان	Anschauung	intuition
غير مشروط	Unbedingt	inconditionné
فاعلية تلقائية	Spontanität selbstäätigkeit	spontaneité
فضــــيلة	Tugend	vertu
فطنة	Klugheit	prudence
فعــل الارادة	Wollen	volition
فعــل « مسلك »	Handlung	action
فكرة ــ مثــال	Idee	idee
فهـــم	Verstand	intelligence-entendement
فى ذاته	an sich selbst	en soi — même
قاعـــدة	Regel	règle

فرنسي	ألماني	عربي
Loi	Gesetz	قانون
Loi pratique	Praktisches Gesetz	قانون عملي
a priori	a priori	قبلي
bût, intention	Absicht	قصد
Proposition	Satz	قضية
Valeur	Wert	قيمة
étre raisonnable	vernünftiges Wesen	كائن عاقل
dignité	Würde	كرامة
totalité	Totalität-Allheit	كلية ـ شمول
matière	Materie	مادة
matériel	material	مادي
principe	Prinzip-Grund	مبدأ
idéal	Ideal	مثال ـ مثل أعلى
maxime	Maxime	مسلمة
analogie	Analogie	نظير
Conditionné	Bedingt	مشروط
faculté de juger	Urteilskraft	ملكة الحكم
faculté	Vermögen	ملكة
règne de la nature	Naturreich	مملكة الطبيعة
règne des fins	Reich der Zweecke	مملكة الغايات
intérêt	Interesse	منفعة
Objet	Gegenstand-Objekt	موضوع
inclination	Neigung	ميل
intention	Gesinnung	نية
dévoir	Pflicht	واجب
existence	Dasein	وجود
Unité	Einheit	وحدة
moyen	Mittel	وسيلة

المحتوى

صفحة

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

الجمهورية العربية المتحدة
الثقافة والإرشاد القومي

المكتبة العربية

- ٣٦ -

الترجمة (٢)

الفلسفة [٥]

القاهرة
١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م



الدار القومية للطباعة والنشر

المكتبة العربية

تصدرها

الثقافة والإرشاد القومى

يشترك في إصدارها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر
"الدار القومية للطباعة والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة"

